julián marías

introdução à filosofia

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA

Equipe de realização:
Assessoria editorial de Mara Valles
Revisão de Herbene Mattioli
Capa de Luis Diaz

JULIÁN MARÍAS
INTRODUÇÃO À FILOSOFIA
4ª Edição

Livraria
Duas Cidades

A meu mestre Ortega,
este ensaio de *Introdução à Filosofia*
"segundo a razão vital".

Em 1914, Ortega escrevia nas *Meditaciones del Quijote*: "Só ofereço *modi res considerandi*, novas maneiras possíveis de olhar as coisas. Convido o leitor para que as ensaie por si mesmo e experimente se de fato proporcionam visões fecundas; em virtude de sua íntima e leal experiência provará sua verdade ou seu erro."

O leitor deste livro tem diante de si o que consegui ver, olhando as coisas dessa maneira nova.

Julián Marías

Madrid, 20 de janeiro de 1947

Sumário

Prefácio à edição brasileira

Talvez não seja inteiramente inoportuno contar como este livro foi escrito. Numa tarde de outono de 1945, em Madrid, sentei-me à mesa com uma folha de papel e uma pena, e trabalhei sem levantar a cabeça durante três ou quatro horas. Ao pôr do sol, o papel estava totalmente escrito, e tive a impressão de que já tinha em mãos o livro que pretendia escrever. Essa folha de papel continha uma breve formulação de seu tema, em cinqüenta linhas, e um índice de seus capítulos, que coincide em mais de suas três quartas partes com o que eu efetivamente iria realizar, com o que o leitor tem agora diante de si. Isto significa que o presente livro possui uma unidade profunda, o que torna aconselhável sua leitura integral e continuada. A partir daquele dia comecei a escrevê-lo, a máquina, como é meu costume, numa única redação com pouquíssimas correções, que foi diretamente à tipografia. Em 20 de janeiro de 1947, depois de quatorze meses de trabalho ininterrupto, escrevi a última página; a tipografia preparava o livro já há algumas semanas, e nesse mesmo mês ele apareceu.

Creio que este modo de composição corresponde rigorosamente ao conteúdo da obra. A unidade desta não é em primeiro lugar a de um "tratado"; é muito mais profunda: uma unidade pessoal "biográfica", poder-se-ia dizer. Aquela folha de papel continha a primeira formulação de uma situação humana, não só nem primeiramente minha, é evidente, e sim do homem ocidental de meados do século XX. Uma vez de posse dessa situação, tratava-se apenas de viver dentro dela, de lhe ser fiel, de fazer com que as palavras transpusessem para o papel sua realidade e suas vicissitudes. Este livro significa isto e não outra coisa, nisto consistiu a tarefa de escrevê-lo.

Ele poderia ter recebido outros títulos. Um dos mais exatos teria sido: Uma tentativa de evitar a filosofia. *Para maior clareza, teria sido conveniente acrescentar que se tratava de uma tentativa frustrada; e isto teria sugerido outro título possível:* Filosofia inevitável. *É que neste*

livro não se procura partir da idéia — há muito tempo dominante na Europa e parcialmente fora dela — de que a filosofia é algo óbvio e que se justifica sem mais nada, coisa que interessa imediatamente e se deve cultivar; pelo contrário, trata-se nele de se passar sem ela.

Somente depois de o ter tentado, a filosofia se justifica. Isto significa que a justificação da filosofia — e com maior razão a de um livro filosófico particular — não está dada e conseguida de uma vez para sempre: deve renovar-se em cada situação particular. Por isso, uma tradução, para um livro responsável, é sempre uma aventura: significa transmigrar da sociedade em que nasceu, dentro da qual talvez se tenha justificado, e renascer em outra, com pressupostos diferentes. Há três anos, este livro, revestido da roupagem da língua inglesa, apareceu em duas sociedades diversas da sociedade espanhola, e mais diversas entre si do que se costuma pensar: a da Inglaterra e a dos Estados Unidos. Agora, traduzido em língua portuguesa, tão próxima à língua espanhola, tão diferente em sua intenção, em sua "têmpera" ou tessitura, irá aparecer numa sociedade americana, a do Brasil. É inevitável que eu me sinta um pouco inquieto por seu destino.

Não me refiro apenas, nem em primeiro lugar, a seu destino editorial, àquilo que se poderia chamar sua "acolhida". Há alguma coisa prévia e mais importante: o próprio livro, isto é, o que ele irá dizer. *Não será exatamente a mesma coisa? Não é a tradução de Diva Ribeiro de Toledo Piza rigorosa, fiel à letra e ao espírito, cheia de compreensão do texto? Apesar disso, pergunto-me o que irá "dizer" este livro. Porque não é só o texto que fala: tão eloqüente como ele é o* contexto, *e este será agora nada menos que o Brasil. A verdadeira realidade deste livro, tão gentilmente posto em língua portuguesa, será a soma de duas parcelas: aquilo que escrevi em espanhol e aquilo que diz a sociedade brasileira, expressada no instrumento de sua língua, tangida precisamente à maneira do Brasil, assim como o inglês pode ser falado britânica ou americanamente.*

Meu livro, agora, irá adquirir juventude: alguns séculos lhe serão diminuídos. Talvez lhe seja mais difícil justificar-se. Se a coruja de Minerva só voa ao crepúsculo, como irá planar sobre a doçura vigorosa, verde e amarela, do Brasil? Sei que no Brasil a filosofia interessa vivamente. Mas a sociedade brasileira — não apenas alguns indivíduos — terá chegado a ela? Terá chegado à sua necessidade, a não poder dispensá-la, a tê-la como inevitável*? Na Europa, no ponto a que se chegou, parece não haver outro meio para viver autenticamente a não ser este: voltar-se para a filosofia. Em que medida acontece o mesmo nas Américas? Creio que de algum modo acontece. As sociedades ameri-*

canas possuem uma juventude apenas parcial: são jovens, mas vêm *das velhas sociedades européias, formam parte de uma sociedade mais ampla, mais tênue, que se chama* Ocidente*; e por isso, ficam consignadas à filosofia.*

A partir desta perspectiva, tenho a esperança de que meu livro possa dizer alguma coisa *ao Brasil. Precisamente por não ser um livro de filosofia que a dê por pressuposta, por procurar* chegar *a ela em cada página, quando não há outro remédio. E o fato dele não ser um tratado e sim um empreendimento pessoal, quase uma aventura, obrigou-me a escrevê-lo de um modo diverso daquele que é habitual, quase a inventar um gênero literário. Não é um tratado composto de "enunciados" ou teses, e sim o tomar posse de uma situação humana e a exposição de seu movimento interno. Assim definido, faz pensar mais em uma novela do que em um tratado, e é realmente isso, porque de um certo modo trata-se de um relato, narração ou drama, e por isso tem protagonista — ainda que não estritamente pessoal e sim* transpessoal: *o homem ocidental de nosso tempo — e um coro de personagens secundários: os homens de outras épocas que, em forma de história, estão dentro de nós e nos constituem. Esta é a razão pela qual este livro foi pensado e escrito de uma só vez, e deve ser lido inteiro e seguidamente como uma novela, porque embora não o sendo, com ela coincide em ser a apresentação de alguma coisa unitária e sistemática: a vida humana concreta.*

Este livro é dedicado a meu mestre Ortega. E devo dizer que é um livro filial; o que significa ao mesmo tempo, que vem dele *e que se move em* outra direção. *A genealogia intelectual é decisiva, porque a vida intelectual se faz em comunidade; mas inversamente daquilo que acontece na vida civil, nela é o filho quem reconhece o pai. O filho não é o pai, nem o pode ser, precisamente porque* vem *dele e não pode reduzir-se a ele, pois o humano é irredutível. Vem do pai e vai para si mesmo, e por isso a fidelidade a um mestre, aquilo que poderíamos chamar a filiação legítima, só pode ser* inovação. *Por isso, a relação de um pensamento com o pensamento de um mestre poderia ser expressada nesta fórmula, que é válida para a relação de qualquer filosofia autêntica com todo o passado filosófico:* inexplicável sem ele, irredutível a ele.

Julián Marías

Nova York, abril de 1959

Os requisitos da Introdução à Filosofia

Este livro que o leitor tem ante os olhos traz um título genérico: *Introdução à filosofia*. Pertence, pois, a um gênero literário cultivado com certa insistência há mais de um século. No entanto, este livro difere não pouco, em sua estrutura e em seu conteúdo, das obras publicadas com a mesma denominação. E a razão dessa diferença não é um mero desejo de originalidade ou de aperfeiçoamento, mas sim uma idéia diferente da filosofia e, ainda mais, do próprio sentido de se falar de uma introdução a ela.

As formas em que isto tem sido feito podem ser reduzidas a três tipos ou, às vezes, à combinação de dois deles. O primeiro consiste nas introduções que podemos denominar "sistemáticas", isto é, aquelas em que se expõe brevemente o repertório dos problemas filosóficos, e geralmente se indica um sistema de soluções. O segundo é o das introduções históricas, que acompanham a evolução da filosofia em suas linhas gerais, com o intuito de penetrar em seu sentido e suas tendências. O terceiro, menos freqüente, partindo do pressuposto de que, por qualquer ponto que se aborde a filosofia, pode-se entrar em contato com sua realidade, escolhe um problema ou um grupo de problemas e trata de estudá-lo detalhadamente; a escolha não é indiferente, mas, pelo menos em princípio, se supõe que todo autêntico problema filosófico é válido e utilizável.

Na minha opinião, estes três tipos de introdução à filosofia são radicalmente deficientes. Isto não quer dizer que o leitor não possa levar a efeito uma introdução à filosofia por meio deles; há, porém, muitas outras maneiras para conseguir isto: a leitura de um clássico, a indagação a fundo de uma questão científica, a simples reflexão pessoal. O fato de que *possam* servir para o fim a que se propõem não basta, no entanto, para justificá-los como formas literárias concretas, que respondam inteira e eficazmente a seu título habitual: *Introdução à Filosofia*; é necessário examinar cuidadosamente esta expressão, e

sua análise poderá revelar a deficiência essencial dos tipos mencionados, mostrando ao mesmo tempo o caráter concreto que deve ter uma obra que, a rigor, mereça esse nome.

1. A SITUAÇÃO REAL

Introdução à filosofia não é o nome de uma disciplina como a geometria, a química ou a lógica; é a denominação de um empreendimento, de uma tarefa ou de um quefazer. Por isso, já à primeira vista, ela não se apresenta como um conjunto de proposições objetivas com pretensão de validez, mas aparece logo de início como um fazer humano, como um drama com personagens e ação. Em lugar de se pensar em um domínio de objetos, em um método ou uma via de acesso a eles e em um repertório de verdades enunciadas acerca dessa objetividade, devemos apelar primeiramente a uma *situação concreta*, da qual é necessário partir. Essa situação está definida por dois ingredientes ou elementos: o sujeito da introdução — nós mesmos — e o seu termo — a filosofia, que já encontramos feita, desta ou daquela maneira, e à qual, por isso, podemos pretender uma introdução.

A primeira conseqüência de se reconhecer — obviamente — que é necessário partir daquela situação concreta, é que a introdução à filosofia não pode ser *intemporal* e sim *histórica*, porque históricos são os dois termos que nela intervêm. A intemporalidade das ciências e, de um modo geral, das verdades, é menos evidente e deveremos abordar esta questão em seu devido lugar; no caso da introdução à filosofia porém, a coisa é tão patente que o problema nem pode ser posto, pois a introdução não é — repito — um sistema de enunciados mas algo que *acontece* — e *agora* — é um efetivo *introduzir-se*, isto é, *eu aqui e agora* levo a efeito uma introdução a alguma coisa que, de algum modo, encontro em minha circunstância. Por conseguinte, não se trata de uma introdução à filosofia em abstrato e nada mais; essa expressão é somente um esquema formal, que deve receber um conteúdo histórico toda vez que seja realizado. Quando falamos hoje, concretamente, de introdução à filosofia, tratamos de conduzir o *homem atual*, de nosso âmbito histórico próprio, a uma introdução *à* filosofia — que já existe também em forma historicamente concreta. — O mais é pura abstração, inofensiva e até necessária quando tomada como tal, mas que impede toda intelecção quando confundida com a realidade.

Acabo de dizer que a filosofia, termo da introdução, já existe; com isto não se adianta, naturalmente, se essa introdução será à filo-

sofia já existente — ou a uma nova; só o ingresso efetivo na filosofia, o próprio movimento do filosofar uma vez posto em marcha, pode decidi-lo. O que se afirma é que a situação inicial não pode ser *adâmica*; quem lê ou escreve um livro chamado *Introdução à Filosofia* não a descobre nem a inventa, mas parte do pressuposto de que *há* algo chamado filosofia; só desse modo tem sentido falar-se de uma introdução.Nada é mais estranho a uma introdução à filosofia do que a atividade de Tales de Mileto, se foi de fato ele quem trouxe ao mundo ocidental a luz da filosofia. Nossa tarefa, pelo contrário, supõe que se tenha previamente encontrado a filosofia como realidade social, isto é, supõe a existência de uma tradição filosófica. Como veremos a seguir, isto não afeta em nada a radicalidade e despojamento de nossa relação com a filosofia; porém essa radicalidade e esse despojamento serão a conseqüência da aceitação rigorosa da situação concreta em que nos achamos, não de uma arbitrária mutilação da mesma. O adâmico só é verdadeiro para Adão; significa para nós uma deformação violenta da realidade, por subtração — ou abstração — de seus elementos essenciais.

Só pode haver uma introdução à filosofia a partir de uma situação historicamente definida, e *em princípio*, ela só é válida para essa situação: o valor de introdução — não me refiro naturalmente aos demais — que pode conservar para outras épocas é problemático, e somente uma delicada indagação sobre a hermenêutica e sobre a historicidade da filosofia poderia decidir dele. O que é evidente, é esse possível valor poder afirmar-se unicamente mediante uma referência à situação originária e portanto em função da mesma; o desconhecimento dessa vinculação histórica essencial, que aparentemente torna possível uma introdução *sub specie aeterni*, afeta a plenitude da função introdutora *inclusive para a própria época em que ela é feita* e compromete radicalmente, logo de início, a sua eventual sobrevivência. A história vinga-se, pela simples força das coisas, de todas as tentativas de desconhecê-la.

2. A JUSTIFICAÇÃO DA FILOSOFIA

Afirmei que a intenção de fazer uma introdução à filosofia supõe o encontro prévio da mesma como realidade já existente; mas também adverti que isso não implica a aceitação da filosofia tradicional. Ainda mais: a rigor nem sequer é óbvio que essa filosofia inicialmente nos interesse. Se nos referimos a ela como a uma instância dada, quando

falamos de introdução esta mesma requer uma justificação prévia e radical do filosofar. Não se pode ter por certo que se deva fazer filosofia, porque esta ficaria desraigada e se converteria em puro jogo mental, quaisquer que fossem suas qualidades e mesmo sua verdade. Se nossa situação difere essencialmente daquela dos pré-socráticos, por incluir como ingrediente decisivo a tradição filosófica inteira, inexistente para eles, coincide no entanto com ela, pelo fato de que só podemos entrar efetivamente na filosofia movidos por uma necessidade inexorável. Resta mostrar, portanto, quando e como surge — se é que surge — a necessidade da filosofia, e para quem.

A razão da deficiência constitutiva das introduções chamadas "sistemáticas" é que só se pode expor problemas filosóficos quando eles se propõem como problemas para alguém. Um problema não é definido somente pelo seu conteúdo, isto é, pelo simples enunciado de algo não conhecido ou da incompatibilidade aparente de duas idéias, e sim, antes de tudo, por sua *problematicidade*, embora pareça redundante dizê-lo. De início, isto significa que um problema requer um homem que o pense e para quem ele exista; mas se apenas se tratasse disso, o problema não passaria de uma trivialidade; com efeito, logo que fosse enunciado e compreendido por alguém seria um problema efetivo. Mas isto não acontece: o fato de que eu ignore alguma coisa ou não encontre a maneira de tornar compatíveis dois dados ou idéias, embora tendo plena consciência dessa ignorância ou dessa incapacidade, não basta para constituir um problema. Falta ainda algo, extremamente simples, e que por tão elementar é esquecido: é preciso que eu *necessite* saber essa alguma coisa ou ligar as noções discordantes. As coisas que eu ignoro ou cuja congruência me escapa são infinitas, sem que nunca tenham sido e nunca possam ser problemas para mim. Os últimos séculos da história européia abusaram — levianamente — da denominação "problema"; qualificando assim toda pergunta, o homem moderno, e principalmente a partir do último século, habituou-se a viver tranqüilamente entre problemas, distraído do dramatismo de uma situação quando esta se torna problemática, isto é, quando não se pode *estar* nela e por isso *exige* uma solução.

O verbo grego de onde é derivado o substantivo "problema" significa lançar ou arremessar para frente. Problema significa, em primeiro lugar alguma coisa saliente, um promontório por exemplo; mais concretamente, significa um obstáculo, algo que encontro diante de mim e, por extensão metafórica, o que usualmente chamamos problema intelectual. Note-se porém que só por estar à minha frente, uma coisa não constitui necessariamente um obstáculo para mim: tenho diante de

mim a parede e ela não me serve de obstáculo mas sim de abrigo — outro sentido que tem a palavra πρόβλημα —. Para que a parede se converta em obstáculo não é suficiente sua presença diante de mim mas é preciso que eu necessite passar para o outro lado justamente através dela. Então ela é efetivo obstáculo na forma concreta em que os gregos chamavam *aporia*, isto é, falta de caminho para sair de uma situação.

Podemos dizer, portanto, que a situação em que um problema se constitui como tal, é um dos elementos *reais* que o integram, e uma formulação de problemas que omita essa situação é, no sentido mais rigoroso, uma formulação incompleta, abstrata, fictícia em suma. Este fato nos conduz à evidência da *historicidade* dos problemas, que deve ser entendida em todo o seu alcance. Esta expressão faz pensar primeiramente no caráter histórico das *soluções* desses problemas: uma solução teria uma zona de validez para cada caso, fora da qual seria substituída por outras. Não se trata de decidir agora da exatidão desta opinião, e não é o que interessa no momento. O importante é notar que os *próprios problemas* são históricos e em dois sentidos distintos embora conexos: em primeiro lugar, aquilo que costumamos designar univocamente como um problema no decorrer da história é, a rigor, uma realidade vária e múltipla, porque sob idêntica denominação contém uma série de urgências vitais diferentes. Lembre-se o que significa o "problema do conhecimento" para Platão e para um neokantiano, não o que um e outro *pensam* sobre o conhecimento mas sim o que *necessitam* saber, aquilo que é para eles a problematicidade; o mesmo se dá com o problema da moral, do Estado, da substância ou da lógica. Em segundo lugar, alguns problemas estão vinculados de um modo ainda mais preciso à circunstância histórica, e não podem ser propostos como problemas fora da mesma nem com certa margem de ambigüidade: há problemas *novos* que aparecem a partir de um dado momento — o de criação, o da realidade do mundo exterior, o dos valores e, a rigor, poder-se-ia mencionar *todos* —, há problemas que *deixam de sê-lo*, e não precisamente por terem alcançado uma "solução" definitiva, mas porque apesar da ignorância ou da discórdia relativamente a seus conteúdos, estes deixam de parecer *problemáticos* no momento em que o homem não necessita conhecê-los para viver dentro de sua própria situação — isto se verifica com o problema do "sábio" depois da época helenística, o dos universais depois da Idade Média ou o da comunicação das substâncias desde o século XVIII —. E não convém obscurecer esta evidência com a consideração de que certas questões levantadas pela filosofia posterior coincidem parcialmente com aqueles problemas — o dos objetos ideais na fenomenologia com a questão me-

dieval dos universais, por exemplo — pois isto impediria a compreensão do sentido preciso de uns e outros em sua autenticidade.

Uma introdução à filosofia tem, pois, como primeiro requisito sua própria justificação; isto é, ela só pode ter início quando a situação real em que o homem se acha o obriga a um peculiar quefazer, que é a filosofia. E esta forçosidade* é o único motor autêntico dessa introdução.

3. A FUNÇÃO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

As dificuldades de toda suposta introdução "sistemática", que se estendem também às introduções que se concentram num só problema ou num grupo de problemas, desde que se apóiem nos mesmos pressupostos, fazem com que se dê preferência à forma "histórica" da introdução à filosofia. Esta tendência parece mais justificada. Realmente, a maneira mais segura de ser fiel à historicidade da filosofia, é assistir a sua história, encarando-a não como alguma coisa que existe, mas que se *faz*, que acontece. A história da filosofia, na medida em que o é, em que é ***história*** efetiva — não simples enumeração cronológica de opiniões —, versando sobre a própria realidade *filosófica*, descobre a ***razão histórica*** de ter havido e de haver atualmente filosofia, colocando-nos imediatamente em seu âmbito verdadeiro. É, pois, a condição prévia para justificar o elemento terminal — a filosofia — da introdução que se pretende; o outro elemento — nós mesmos — nos é "dado" (veremos depois em que sentido e até que ponto). Em outras palavras, o apelo à história da filosofia é tão legítimo que se torna imprescindível, e só ele pode conduzir à plenitude a tentativa de uma aproximação à filosofia, em sua realidade viva e palpitante.

A esta altura surge uma dúvida: trata-se de uma introdução histórica à filosofia ou pura e simplesmente da história da filosofia? Tratando-se desta última, não teria sentido apresentar a questão da introdução à filosofia como gênero literário, e seria suficiente declará-la supérflua; tratando-se da primeira, seria necessário explicar em que esse

(*) Traduzimos o termo castelhano *forzosidad* por *forçosidade*. Embora ele pudesse ter sido substituído por outros — premência, por exemplo —, demos preferência a esse neologismo com o intuito de manter a qualidade temática que lhe é própria no original. O leitor encontrará igualmente, ao longo do livro, outras expressões transplantadas para o português com essa mesma intenção, isto é, conservar o peculiar clima filosófico a que estão vinculadas e que as reclama. — N. do T.

tipo de introdução se distingue da história *sensu stricto*. Em poucas palavras, as introduções "históricas" procuram eliminar a *história* de sua exposição quanto lhes é possível. Com o propósito de apreender as conexões gerais e extrair as linhas esquemáticas do curso da filosofia pretérita, prescindem quase totalmente da sua peculiaridade individual irredutível e reduzem ao mínimo a radicação da filosofia à história, isto é, à própria vida. Por isso, a história da filosofia que as introduções nos oferecem é uma abstrata "história das idéias", ainda mais abstrata do que o é habitualmente, e tende a se reduzir a um catálogo de "correntes filosóficas" com exemplificação histórica; a *Einleitung in die philosophie* de *Wundt* é uma ilustração disto. Ora, este tipo de conhecimento histórico não é a história que apontamos como necessária, pois move-se no elemento da abstração tanto quanto as introduções "sistemáticas". A introdução "histórica" não é, pois, suficiente.

Resta a possibilidade da história da filosofia ser a forma real de introdução a ela. Isto parece muito mais acertado e o é realmente, mas não satisfaz. A história da filosofia, que é absolutamente *necessária*, não é *suficiente*: é só o primeiro passo, o pressuposto prévio da introdução efetiva. É preciso explicar isto mais detalhadamente.

A história da filosofia, que é em primeiro lugar a narração ou o relato da realidade pretérita do filosofar, termina forçosamente na atualidade; seria ilusório querer escapar ao presente interrompendo o relato num momento do passado, porque o relato completo se faz *a partir de nossa situação atual* que, por sua vez, está implicada na interpretação total do passado. (A menos que se escolha um ponto de vista anacrônico ou fictício, que é a forma mais disfarçada e portanto mais perigosa de tornar a cair na abstração e no irreal). Por conseguinte, de um ou de outro modo, a história da filosofia nos remete ao presente; e chegando na atualidade deixa de ser história (no sentido do já feito e já sido que se pode relatar). A história da filosofia — como também a história simplesmente — tem um caráter *urgente*: não admite interrupção e por isso exige que nos voltemos ao presente numa essencial *atualização*. Ela nos instala, pois, em nossa situação *concreta* e efetiva que é a de nosso presente, o qual é função de todo o passado. Contribui, portanto, para dar plenitude ao *sujeito* da introdução — nós mesmos — na medida em que se refere ao *termo* daquela — a filosofia.

A função da história da filosofia é, pois, dupla. Antes de tudo permite que nos encontremos com a realidade filosófica, possibilitando o empreendimento de uma introdução; mas, além disso, nos faz donos de nós mesmos na medida em que estamos definidos por essa realidade, cooperando para que o sujeito de nosso intento comece a estar efetiva-

mente *dado*. Em outras palavras, a história da filosofia cria o *âmbito prévio* dentro do qual pode ter lugar uma *possível* introdução à filosofia. Mas, embora desde o início tenha esta que apelar para a história, com ela não atinge nem seu começo, nem tampouco justifica sua necessidade, isto é, sua legitimidade filosófica. E isto deve ficar bem claro[1].

4. INTRODUÇÃO CIRCUNSTANCIAL

Introdução à filosofia deve ser, pois, antes de tudo, uma tomada de posição da circunstância do homem atual, e a história total da filosofia é um de seus ingredientes. Isto significa que esta *Introdução* é rigorosamente *circunstancial* e de uma determinada ocasião, porque seu sujeito não é o homem em geral mas sim o homem ocidental de meados do século XX. Esta é a sua limitação obrigatória, conhecida e aceita de bom grado, e só a este preço ela pode pretender ter realidade e eficácia. Se este livro fosse lido, alguma vez, por um homem de outra época, seria compreendido apenas filosoficamente; só poderia servir como uma introdução à filosofia, se fosse capaz de transportar o leitor hermeneuticamente para a nossa circunstância fazendo-a sua, isto é, se conseguisse incluir em sua circunstância real, com virtualidade histórica, a circunstância em vista da qual ele foi pensado e escrito.

A rigor não há nisto nenhum mistério. O suposto leitor do século XXIV, se as voltas do tempo fizerem este livro chegar às suas mãos, dele só receberá uma parte, o que o tornará ininteligível: falta-lhe outra essencial, isto é, a circunstância dentro da qual reage e responde, que dá plenitude ao sentido de cada uma de suas frases. Somente se esse leitor *reconstruir* a situação originária, acrescentando ao livro o que não está dito em seu texto impresso mas sim no mundo em que ele foi escrito — pressuposto de onde o leitor atual e eu partimos — poderá entendê-lo plenamente, como um paleógrafo compreende um manuscrito semi-apagado quando consegue restaurar a parte da escrita que o tempo havia arrastado em seu curso.

Ora, esta *Introdução* tendo em conta sua circunstância de modo essencial e temático, a *inclui* em seu contexto em proporção muito

1. Nesta *Introdução à Filosofia* posso começar por ela diretamente, porque conto com o trabalho prévio de minha *Historia de la Filosofía* (Revista de Occidente, 10ª ed., Madrid, 1958), ao qual me remeto para as referências históricas. (Vol. I de *Obras*.) (Tradução portuguesa de Sousa & Almeida, Porto, 1963.)

maior e mais explícita do que qualquer livro composto *sub specie aeterni* e tem por isso muito mais possibilidade de ser entendida a partir de outra situação. Aceitando a sua historicidade lhe é possível antecipá-la e conservar assim a peculiar atualidade do histórico. Mais adiante veremos o alcance que têm estas alusões.

Essa situação ou circunstância em que se encontra todo homem — é claro que não só o filósofo — implica uma *idéia* do *mundo*, que deve ser analisada. Procure o leitor despojar, quanto possível, essa expressão "idéia do mundo" de seu sabor intelectualista, tomando-a da maneira mais imediata e aparentemente trivial. A vida de cada homem e de cada época — de um modo mais preciso: de cada homem *em* sua época — se apóia num sistema de crenças e idéias recebidas, entre as quais esse homem se acha e que possibilitam o seu viver[2]. A primeira missão de uma autêntica introdução à filosofia deve ser, pois, uma *análise* desse esquema que condiciona a vida do homem, o qual, por sua vez, talvez sinta-se obrigado, forçado por sua circunstância, a tentar penetrar na filosofia.

Dentro desse sistema de crenças e idéias há porém fissuras e conflitos que suscitam *problemas vitais*; isto é, o homem não pode estar sempre comodamente em sua circunstância, instalado em uma situação firme e segura, dentro da qual sabe como se comportar em relação tanto às coisas que o cercam como a si mesmo. Estes problemas não são primariamente técnicos ou intelectuais e sua solução normal também não constitui uma "idéia" ou uma doutrina; resolvem-se de *fato* através da ação, através da própria vida, que decide rapidamente qual a solução ou "saída" de uma determinada situação, isto é, o que eu devo fazer — devo *ser* — no momento seguinte[3]. Como veremos em seu devido lugar, o caráter essencialmente problemático da vida implica que seus atos tenham caráter *resolutório*, o que faz com que todo fazer seja um escolher, isto é, todo fazer arrasta consigo uma série de "não fazeres" possíveis, que são eliminados pela ação efetiva.

2. Uso estas expressões no sentido terminológico preciso que lhes dá Ortega (cf. *Ideas y creencias*, cap. I). (Cf. meu livro *La estructura social*, Madrid, 1955.) (Tradução brasileira da Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1963. N. do T.)

3. No início de sua tese de doutorado *L'Action*, 1893, escreve Blondel com penetração e sutileza: "Le problème est inévitable; l'homme le résout inévitablement; et cette solution, juste ou fausse, mais volontaire en même temps que nécessaire, chacun la porte dans ses actions. Voilà pourquoi il faut étudier *l'action*: la signification du mot et la richesse de son contenu se déploieront peu à peu. Il est bon de proposer à l'homme toutes les exigences de la vie, toute la plénitude cachée de ses oeuvres pour raffermir en lui, avec la force d'affirmer et de croire, le courage d'agir."

Este é o mecanismo normal do viver. Porém, apelar para a ação não encerra o assunto: todo fazer se nutre de *motivos* que lhe dão origem, e quando faço algo, o faço "*em vista* da circunstância", isto é, porque me parece que o devo fazer, porque sei a que me ater. Ora, existe um campo extenso de problemas vitais, cujo conteúdo exorbita as crenças genéricas nas quais se funda minha idéia do mundo e também meu repertório de "idéias" sobre o tema, e me é necessário recorrer então a outra instância: *para nosso mundo ocidental moderno* — evite-se qualquer generalização precipitada —, a principal dessas instâncias é a que chamamos *ciência*. Fique bem claro que as ciências são conjuntos de proposições *pensadas* de um modo formal, com caráter intelectual rigoroso; mas para a maioria dos homens alheios ao trabalho científico e também para os homens de ciência fora de sua especialidade, a ciência se apresenta como uma "crença", cujo conteúdo é precisamente o de consistir em "idéias" verdadeiras e princípios demonstráveis. As ciências são pois, antes de tudo, as ciências *vigentes* em cuja validez *se crê* — sublinhando-se tanto a dimensão de crença como o *se* impessoal ou, o que neste caso é a mesma coisa, o seu caráter social —. Observe-se a atitude do homem médio diante das formas de ciências não vigentes — todas as formas "antigas" por exemplo — e ver-se-á até que ponto chega o seu menosprezo e falta de interesse. Ele está pessoalmente tão longe de poder comprovar por si mesmo a verdade da física medieval quanto a da mecânica ondulatória, a da medicina hipocrática quanto a das doutrinas recentes sobre a alergia; *crê* porém na *possibilidade* de justificar as últimas e em relação às primeiras não possui a mesma crença.

Finalmente há um núcleo de questões radicais suscitadas por uma situação difícil. As ciências particulares não oferecem uma resposta suficiente porque na medida em que pretendem abordá-las perdem suas qualidades próprias de tais ciências e renunciam a seu valor de certeza; ou então as questões são levantadas por várias ciências e naturalmente estas não podem decidir entre os vários campos de certeza. Em ambos os casos é necessária uma instância diferente que procure uma certeza superior. Na falta desta, todas as certezas parciais ficam em suspenso e são, por sua vez, matéria problemática. Entre uma infinidade de saberes efetivos, o homem se sente *perdido*, sem saber em última análise em que se apoiar, ou como se diz, sem saber com qual carta ficar: justamente porque há muitas cartas à sua disposição, mas nenhuma delas lhe é suficiente.

Neste momento aparece pela primeira vez — não antes — a filosofia. Fique bem claro que não se trata da filosofia própria desse ho-

mem que se sente irremediavelmente perdido e que não tem filosofia, porém da filosofia alheia, precipitado histórico e social que existe "fora na sua circunstância, e à qual posso me referir. *Há* no mundo alguma coisa que se chama filosofia e que tradicionalmente teve a pretensão de alcançar a certeza absoluta e de poder justificá-la. A filosofia aparece, pois, como uma suposta instância superior, para a qual tem sentido apelar quando todas as outras se revelaram insuficientes. É necessário porém, entender isto perfeitamente.

Em primeiro lugar, não se pretende dizer que cabe à filosofia "completar" as ciências; não falta à matemática, à física ou à história alguma coisa que pode ser dada pela filosofia. As ciências, *enquanto ciências*, são suficientes e autônomas, bem como as outras formas de saber do homem; não admitem pois, nem necessitam — repito, enquanto ciências — outra classe de complemento. O mesmo não se dá quando consideradas como *conhecimento*, isto é, do ponto de vista das exigências totais que minha vida possui na dimensão que chamamos *saber*. Em outros termos, a insuficiência das ciências afeta a *função* que elas têm *em minha vida*; as limitações e renúncias das ciências, perfeitamente justificadas a partir de sua perspectiva própria e que em nada diminuem sua perfeição — muito pelo contrário, a possibilitam — fazem com que elas, apesar de intrinsecamente suficientes, não o sejam em minha vida: enquanto as ciências se bastam a si mesmas para serem efetiva e plenamente o que são, *para mim* não bastam nas minhas relações com as coisas, isto é, para eu viver, quando para isso necessito *conhecer*.

Em segundo lugar, repito que a filosofia que encontro é desde logo uma *pretensão*. Esta é a forma concreta em que encontro a filosofia: ela pretende tradicionalmente oferecer a certeza absoluta, e por isso me vejo obrigado a contar com ela. Mas a este elemento junta-se *hoje* outro decisivo e que altera a situação: ao lado dessa pretensão da filosofia encontro também, na mesma forma de realidade social, a dúvida de que seja só uma pretensão. Em outras palavras, não encontro *uma filosofia vigente* mas sim a dramática história dessa pretensão humana que conhecemos pelo nome de história da filosofia.

A conseqüência disto é que não posso — entenda-se, não posso *hoje*, porque nem sempre foi assim — tomar a filosofia como uma *vigência* social, isto é, *crer* sem mais que ela é a resposta suficiente às questões radicais. Por esse motivo, *mesmo não pretendendo ser filósofo*, não posso tentar viver a filosofia, nela apoiar a minha vida, sem um contato pessoal com sua realidade; é o contrário pois do que se dá em relação às ciências. Se *necessito* essa certeza que a filosofia pretende

alcançar, só resta esforçar-me por me colocar dentro dela; não por curiosidade, nem pelo desejo de ser filósofo original, mas pela simples razão de que de outro modo ela *não me satisfaz*.

Uma introdução à filosofia consiste, pois, literalmente, não numa "disciplina" e sim num quefazer humano, numa tarefa urgente, que em certas e determinadas circunstâncias devo realizar para poder viver. E como *quefazer* — termo excelente ao qual Ortega soube dar sua significação plena —, encerra quatro momentos que são notas *essenciais* de toda introdução à filosofia que, a rigor, mereça esse nome, isto é, que seja *real* e não se esgote em seu simples esquema ou esqueleto abstrato: *personalidade, dinamismo, forçosidade, circunstancialidade*. O que significa, pesando bem as palavras: *alguma coisa que eu tenho que fazer aqui e agora*. Que me seja permitido, no momento, não entrar em maiores precisões e detalhes.

5. A FORMA DA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA

Embora sendo múltiplas[4] as formas tradicionais de introdução à filosofia, podem ser reduzidas idealmente aos três grandes tipos mencionados no começo deste livro. Vimos que para uma introdução ser

4. Num curso de *Lógica e didática das ciências do espírito*, ministrado na Faculdade de Filosofia e Letras de Madrid, em 1934-35, José Gaos desenvolveu uma excelente e exaustiva tipologia das formas de introdução à filosofia, que foi muito valiosa para mim. Gaos estabelece uma série de oposições dialéticas entre os tipos de introdução, que podem ficar resumidos sinoticamente da seguinte maneira:

Introdução ocasionalista ou sistemática.
Sistema ou história.
Sistema ou teoria da filosofia.
Sistema ou enciclopédia de disciplinas.
Enciclopédia geral ou propedêutica.
Sistema perene ou sistema atual.
História integral, história culminante ou história inicial.

Em poucas palavras, a solução proposta por Gaos é a seguinte: a introdução à filosofia deve ser sistemática porque não se pode fazer história sem um sistema atual; porém essa filosofia atual é meditação sobre a história, parecendo por isso história sem o ser. O que quer dizer que a introdução é sistemática, porém o tema do sistema é a história. Quanto ao dilema entre sistema ou teoria da filosofia, a rigor não existe, porque a filosofia atual é teoria da filosofia; o último plano de reflexão filosófica é promovido a idéia de disciplina e na "filosofia da filosofia" adquire sua dimensão última e radical. O conceito de "promoção histórica" resolve o dilema entre sistema e enciclopédia, decidindo em cada caso se o sistema deverá ter caráter enciclopédico. Finalmente, só é pos-

efetiva e não fictícia necessita um ponto de partida e um propósito que diferem essencialmente dos usuais; mas é preciso inquirir da forma concreta em que se pode realizar essa introdução circunstancial que postulamos.

Afirmei anteriormente que encontro a filosofia como alguma coisa que existe em minha circunstância social, e que se apresenta com a pretensão de alcançar uma certeza absoluta; a dúvida de que essa pretensão possa justificar-se, não permite que exista uma filosofia vigente; dito de modo positivo: o que tem *vigência* é a dúvida de que a filosofia realize a sua pretensão. Por isso, porque a dúvida é "vigente", anterior portanto ao meu contato direto com a filosofia e ao meu próprio juízo dela, não posso me apoiar na *crença* de que a filosofia é a solução das questões supremas que me afetam; e esta é a razão pela qual toda utilização vital da filosofia implica pelo menos o intento de nela penetrar; de onde a necessidade da introdução.

Como antes de tudo e de um modo imediato, filosofia é isso que os filósofos fizeram durante dois mil e quinhentos anos mais ou menos, a realidade que acho efetivamente diante de mim é a história da filosofia e dela devo forçosamente partir. Mas aqui a questão começa a se complicar. A história da filosofia não é um mero repertório aditivo de sistemas que se apresentem em coleção. É *história* efetiva: a realidade filosófica está em movimento e, ainda mais, *é* um peculiar movimento da mente — entenda-se bem, da mente radicada numa situação vital completa que é, por sua vez, histórica —. Por essa razão, a história a impulsiona inexoravelmente no próprio sentido de sua marcha. As questões que nela se formulam não toleram delongas. A forma trivial de historicismo que consiste na morosa detença nas *formas* pretéritas enquanto tais, nada mais é do que a incompreensão do caráter essencial da história. O movimento em que esta consiste obriga a formular cada questão *depois* da história *inteira*. Toda consideração que seja realmente histórica submerge, *velis nolis,* no presente: num presente constituído em uma de suas dimensões capitais pelo fato de estar grávido do futuro. É necessário, por conseguinte, que a história da filosofia, em qualquer de suas formas autênticas, nos remeta ao pro-

sível uma introdução ao sistema atual, pelo motivo de que uma filosofia passada só pode ser professada por razões não passadas.

O leitor poderá averiguar no texto em que medida coincido com esta concepção e dela discordo. E *uma* das razões de divergência é, sem dúvida, a diferença de datas em que se situam o curso de Gaos e este livro.

blematismo *atual da filosofia*, mesmo quando só se trate da pura "compreensão" de seu sentido.

Esta é a razão pela qual a introdução à filosofia não pode reduzir-se à sua história, pois que começa propriamente onde esta última nos situa. Mas não se trata tampouco de tomar os problemas filosóficos — como resultado de sua história inteira — tal como estão hoje formulados e meditar sobre eles. A filosofia talvez o faça mas, se tem algum sentido falar de "introdução à filosofia" como uma tarefa filosófica peculiar e, secundariamente, como um gênero literário concreto, é porque se lhe reconhece um conteúdo que difere da missão genérica da filosofia ou, pelo menos, que a caracteriza rigorosamente.

A filosofia supõe, em primeiro lugar, uma situação como ponto de partida; mas sua ação própria, condicionada por essa situação, tem começo quando esta força o homem a fazer isso que será a filosofia. A introdução por sua vez, defronta-se primeiro e diretamente com a situação do homem atual e seu tema principal é a *forçosidade* fática em que este homem se encontra e que o move a fazer filosofia. Em segundo lugar, a filosofia medita sobre seus problemas movida pela exigência de alcançar uma certeza radical e evidente em relação aos mesmos. Seria improcedente pedir isto à introdução à filosofia, cuja missão é mostrar, em virtude da situação do homem presente, o horizonte dos problemas e soluções *exigidos* por essa situação e que emergem de sua concreção histórica; em outras palavras, o tema da introdução à filosofia é mais a *descoberta* dos problemas filosóficos do que a sua manipulação, é o patentear-se dos mesmos em *estado nascente*, dentro do contexto vital em que surgem. Em terceiro lugar, a filosofia deve ser um saber sistemático; verdade filosófica é essencialmente sistema, no sentido em que cada uma de suas afirmações é sustentada efetivamente por todas as demais, que a *tornam verdadeira*, de modo que, a rigor, nenhuma o seria isolada de seu contexto. A introdução à filosofia — que, repito mais uma vez, não é uma "disciplina" como complexo de proposições, e sim um quefazer ou um empreendimento — não pode possuir esta forma de sistema; mas o sistematismo não lhe é de modo algum estranho: uma introdução deve ser rigorosamente sistemática, no sentido concreto de que o horizonte de seus problemas é imposto pela própria estrutura da vida humana em que nascem, a qual é *sistema*, porque qualquer de seus elementos ou ingredientes, qualquer de suas atividades ou formas complica os demais e sua apreensão descobre necessariamente essa estrutura geral da vida. E note-se que este sentido de sistema é o primário, porque o das verdades filosóficas é apenas a conseqüência necessária do sistematismo da própria realidade.

Esta é a peculiaridade da introdução à filosofia, que define e justifica sua existência como função e como gênero literário. Sua estrutura sistemática deve consistir pois numa *descrição* da situação real do homem de nosso tempo, que sirva de base e de ponto de partida para uma *análise* da mesma, pela qual se tornem manifestos seus ingredientes e a função destes na vida desse homem concreto que é "um de nós" ou, melhor ainda, *cada um de nós*; essa análise revelará a pertinência essencial da *verdade* a esse repertório de funções vitais e o aparecimento de um horizonte de *problematicidade* na vida humana; no intento de formular de modo penetrante esta situação vivida, *descobre* ao mesmo tempo um contexto de *problemas* e os *requisitos* metodológicos e vitais exigidos por sua própria índole, quando procura *dar razão* dos mesmos. O resultado desta indagação será duplo: por um lado mostrará a necessidade da filosofia quando a nossa situação — habitualmente trivial — se radicaliza e tem que se justificar; por outro, descobrirá a forma autêntica, historicamente condicionada, em que a filosofia *deve* aparecer, traçando o seu perfil preciso dentro dessa circunstância.

Em poucas palavras pode-se dizer que a introdução à filosofia, como este livro a entende e a procura realizar, tem como missão *a descoberta e o estabelecimento, em nossa circunstância concreta, do âmbito do filosofar — também concreto — exigido pela mesma.*

I — Esquema de nossa situação

6. DELIMITAÇÃO DO TEMA

Referimo-nos à vida humana atual mas, naturalmente, esta expressão exige precisões. Urge esclarecer, por um lado, o alcance dado aqui ao conceito de "vida humana"; por outro, o sentido concreto em que funciona o termo "atual"; em terceiro lugar, é ainda importante ver com clareza o que *necessitamos* saber dessa vida assim delimitada.

Antes de tudo, não se trata da vida humana individual em sua concretude plena e todo seu rigor — da minha, da tua —. Também não se trata propriamente da "vida" social em sentido estrito, porquanto não é nosso tema a estrutura da sociedade, nem o tipo de realidade dos usos e demais formas sociais. Do mesmo modo, não se pode dizer que a "vida" histórica *per se* constitua diretamente o nosso problema, porque desde o início limitamo-nos a uma época concreta — a nossa —, e nossa principal atenção não será para a dinâmica da história. Sem dúvida, estas três dimensões da vida — se me permitem a expressão — interferem de forma peculiar em nossa presente tarefa. Tentemos explicar melhor: ao falarmos da situação que torna possível ou necessária a introdução à filosofia, evidentemente nos referimos à situação de alguém, isto é, de um homem individual; mas essa situação, para o que aqui nos interessa, está definida pela inclusão inexorável do homem à sociedade e pela condição histórica desta e, portanto, desse mesmo homem. Isto quer dizer que o que nos interessa é a vida individual, em sua *essencial* inserção social e histórica, e não como algo sobreposto e acrescentado; ou, partindo de outra perspectiva, visamos os ingredientes históricos e sociais constitutivos de *cada* vida individual de nosso tempo, comuns a todas as vidas mas com uma concretude pessoal própria para cada uma, e que por isso são passíveis de uma representação esquemática. Trata-se, portanto, do estudo de certas *formas*; estas for-

mas porém, por serem vitais, nos remetem a sua realização numa circunstância individual, e em lugar de considerá-las por si mesmas, a investigação as interpreta *funcionalmente*, como elementos que só adquirem sua verdadeira realidade em sua ação efetiva, dentro de cada vida pessoal irredutível. Por isso, quando o homem pensa os enunciados relativos a essas formas, os completa com a sua própria realidade e só assim os torna plenamente inteligíveis; poderíamos dizer, em última instância, que o próprio homem é um elemento significativo essencial desses enunciados, cuja "plenitude significativa"* — para usar um termo técnico da fenomenologia — diferentemente de sua simples "menção", tem um rigoroso caráter *circunstancial*.

Em segundo lugar, quando se fala de vida *atual*, deve-se tomar este termo com um alcance determinado. O presente sempre inclui uma zona de passado e outra de futuro; nem mesmo o presente da consciência, distendido entre uma retenção e uma protensão, é puntiforme; menos ainda, evidentemente, o é o presente histórico. O mais grave, porém, não é a *duração* do que aqui chamamos presente, mas o fato de que aquilo que existe *hoje*, dentro de um mesmo instante, não é em sentido idêntico atual, e *procede* de diferentes estratos temporais. A duração faz com que os ingredientes de uma situação vital se interpenetrem e coexistam num momento do tempo, porém, com significação temporal diversa. De um modo ou de outro, o passado todo — pelo menos o passado histórico — perdura virtualmente no presente e a este pertence a antecipação essencial de um futuro mesmo remoto; é pois imprescindível uma discriminação do que devemos entender por atual, quando se fala de nossa situação.

É conveniente não perder de vista as precisões anteriores. O sentido em que se toma a vida neste contexto condiciona o sentido de sua atualidade: trata-se de uma atualidade *social* e *histórica*, não estritamente pessoal. Isto quer dizer, por exemplo, que as idéias que *eu* tenho neste momento não pertencem, sem mais a essa atualidade, e nem tampouco certa região do passado conhecida especialmente por mim, meus desejos ou minhas vontades particulares. Ainda mais: coexistem no presente várias *gerações* — cinco provavelmente — cada uma definida por uma série de elementos históricos e sociais; no entanto, nem todos eles pertencem a rigor à atualidade que aqui nos interessa: muitos existem hoje apenas na forma concreta da sobrevivência, outros somente co-

(*) Em castelhano "impleción significativa", neologismo que traduz do alemão a expressão "Erfüllung". N. do T.

mo antecipação ou inovação voluntária. Denominamos atuais aqueles ingredientes da circunstância histórico-social com que se defrontam *todos* os homens num certo momento do tempo, e na forma concreta de *ser preciso contar com eles*.

Esclareçamos aquela fórmula com alguns exemplos. Um homem nascido em torno de 1870 está de início instalado na crença — sem ter mesmo consciência explícita da mesma — de que uma pessoa pode dispor livremente das coisas que possui legitimamente; assim, um agricultor pode semear batatas ou aveia ou não semear nada, segundo seu bel-prazer. Essa convicção porém, não é *vigente* porque as gerações posteriores não participam dela e, pelo contrário, acreditam que o poder público intervém na economia e a dirige. O ancião só percebe aquela sua crença, que de tão óbvia nem era pensada, quando vê com espanto que é negado esse direito que *supunha* ter, e lhe *falha* a convicção em que se apoiava e que lhe explicava toda a vida econômica. De modo até certo ponto análogo, um jovem de 1915, aproximadamente, sente a necessidade de formas familiares mais flexíveis e mais livres — por exemplo, a respeito da convivência dos membros da família; tropeça, porém, com o pressuposto contrário das gerações anteriores. Portanto, nem a crença nos direitos da propriedade nem este desejo relativo à família possuem *vigência*: a primeira não a possui *mais*, o segundo não a possui *ainda*. Por conseguinte, ambos não pertencem *sensu stricto* à atualidade de nossa circunstância histórico-social.

Em resumo podemos dizer que são *atuais* as vigências das gerações que têm plena eficácia histórica, aquelas que se impõem socialmente e que por isso são realmente *vigentes*. A vigência é pois a forma de atualidade das coisas que não só existem como também atuam. Os demais ingredientes sociais têm outro caráter e, a rigor, não pertencem à nossa situação; simplesmente se dão nela de modo marginal, valendo apenas para alguns indivíduos ou, no máximo, para alguns grupos. Portanto, não são estes ingredientes mas os outros que condicionam e definem a realidade do homem de nosso tempo.

Estes esclarecimentos permitem compreender a terceira questão que havíamos formulado: o que necessitamos saber desta vida atual assim delimitada. O problema coincide, em última análise, com o da compreensão histórica. Para compreender uma época pretérita, precisamos reconstruir suas *formas de vida*, ou mais concretamente, o horizonte dentro do qual se encontrava todo homem pertencente a essa unidade histórica, e indagar quais os fundamentos em que sua vida se apoiava. Em outras palavras, é necessário investigar o sentido concreto que tinha o verbo *viver* naquela época, anteriormente a qualquer pecu-

liaridade individual. E só existe um meio para isto: descobrir os ingredientes da circunstância e os desejos, apetites e pretensões dos homens desse mundo. Seria, porém, ilusório crer que a simples enumeração dos elementos de uma época, é suficiente para que a possamos entender; cada um desses elementos só tem realidade vital — *portanto*, só se torna inteligível — *funcionalmente*, isto é, como alguma coisa que representa um determinado papel — e não outro — na vida humana. "Os mesmos" elementos reaparecem desta ou daquela maneira, em todas as formas de vida; porém essa mesmidade é puramente aparente, porque sua função é diversa: o que importa é o quanto e o como, a quantificação e a qualificação desses ingredientes na totalidade primária que é a vida, e somente isto determina, na realidade, seu ser verdadeiro. Como no mundo de Anaxágoras, na vida "existe tudo em tudo"; o decisivo porém, tanto nesta como naquele, é a *perspectiva*, a articulação funcional dos elementos. É isto que se deve averiguar para compreender uma época histórica; *a nossa, por exemplo*. Esta exigência não existe, pois, pelo fato de se tratar de uma época pretérita e sim por se tratar de uma forma de vida. A única diferença consiste em que, para estudar uma idade pretérita necessitamos antes de tudo torná-la presente, enquanto que no caso da atual ela já nos é "dada" porque estamos nela; mas esta facilidade indiscutível, traz consigo outras dificuldades peculiares e decisivas, que serão examinadas quando procurarmos o *método* que possibilite o conhecimento de uma situação histórica.

Nossa tarefa imediata é, por conseguinte, reconstruir interpretativamente a articulação dinâmica e funcional das vigências sociais do atual momento histórico, na medida em que elas constituem a forma genérica com que se reveste e se realiza o viver individual de cada homem de nosso tempo.

7. TRÊS CLASSES DE HOMENS

Neste ponto surge uma questão. Todos os homens não se comportam do mesmo modo em relação aos elementos que encontram em sua circunstância, e sobretudo não reagem do mesmo modo diante deles, principalmente na dimensão que para nós é decisiva: a sua interpretação. Fala-se freqüentemente de "idéia do mundo", expressão que além de não ser muito feliz em nenhum caso, tem o inconveniente grave de evocar uma construção intelectual, uma "doutrina" ou "teoria", assunto próprio de pensadores ou "intelectuais". Mas a existência des-

tes últimos que é perfeitamente contingente e com a qual não se pode contar sem mais, absolutamente não esgota a situação. Há outros homens, quase todos, que não são "intelectuais" ou poderão ser em outro sentido, com os quais temos que nos haver e *dar razão* de suas vidas, as quais não se manifestam desde logo elaboradas e interpretadas racionalmente por eles mesmos.

Podemos distinguir três classes de homens: 1) Os homens que vivem fora dos problemas teóricos. A imensa maioria pertence a esta classe: o lavrador, o pastor, o operário industrial, a dona de casa, o funcionário, o homem de negócios, a grande dama, quase toda a multiforme humanidade que nos rodeia. A vida não se lhes apresenta, de modo algum, como um sistema de problemas intelectuais *sensu stricto*, que se formulem racionalmente e aos quais se responda com uma teoria, e sim de forma bem diferente e que deverá ser investigada. 2) Os homens que "conhecem" a existência desses problemas teóricos, porém como problemas *alheios*, como algo que existe fora, no mundo circundante, talvez para outros homens, mas que não interferem realmente em suas próprias vidas. Estes homens, que se movem no âmbito da cultura intelectual, têm um contato informativo com a filosofia. Por seu lado têm problemas não especificamente teóricos — técnicos, intracientíficos etc. —, e por isso conhecem o mecanismo da problematicidade intelectual mediante a qual conseguem uma "representação", que poderíamos chamar virtual, desses problemas que a rigor não o são para eles mesmos. Este é o caso do professor, do técnico, do médico, do governador etc. e incidentalmente, é claro, de muitas pessoas que pertencem aos grupos sociais mencionados no item anterior. 3) Os homens que de fato se propõem esses problemas teóricos. Estes são os que têm ou pretendem ter ou querem ter uma "idéia do mundo" no sentido de uma construção racional coerente, de uma "ideologia" ou doutrina que explique a realidade. São os homens dedicados propriamente aos misteres intelectuais: os cientistas em sentido rigoroso, os teólogos, sobretudo os filósofos.

Quase sempre que se pretendeu indagar a "idéia do mundo" ou a interpretação da realidade numa época, se insistiu neste terceiro grupo — secundariamente no anterior —. Apelou-se para o que os homens *dizem*: principalmente em seus escritos de pretensão científica. Ora, com isto se é levado a trair radicalmente a questão por duas razões: a primeira é que esses escritos, esses livros, não fornecem a realidade vital de uma época mas sim uma interpretação da mesma e, sobretudo, não apreendem provavelmente seus elementos radicais, nos quais a vida se *enraiza* e se funda, e que não são *pensados* habitualmente; a segunda

razão é que permanece intacto o que se refere à maioria dos homens que não são filósofos nem intelectuais, e com isso se exclui estratos profundos destes, na medida em que são simplesmente homens, aos quais tocou viver em determinada circunstância histórica e social.

Quanto a nós procederemos inversamente: a situação cuja descrição e análise empreenderemos é, antes de tudo, a do homem não "intelectual", que não se compraz em "problemas" e que, pelo contrário, os ignora e não pretende construir teoria alguma mas apenas viver simplesmente na circunstância em que se acha situado. Esta tarefa, aparentemente simples, requer no entanto complexos requisitos metódicos, que passaremos a examinar.

8. O MÉTODO DA INDAGAÇÃO

Em primeiro lugar, não podemos tomar como principal ponto de partida o que o homem *pensa* ou *sabe* e sim o que ele *é*, ou mais claramente, o que ele faz, incluindo-se nisso as fontes desse fazer. Em outras palavras, devemos partir de sua *própria vida*. Portanto, o "dado" primário que empregaremos não são os escritos de nossa época. E aqui começa a se tornar patente a primeira diferença metódica entre a compreensão de uma época pretérita e a da nossa. Com efeito, o passado chega até nós em forma histórica — isto é, enquanto passado conhecido — através de diversas vias de transmissão, sendo os escritos a principal entre elas. Ora, estes escritos não podem ser entendidos sem uma reconstrução mínima da situação em função da qual foram compostos; portanto eles requerem uma interpretação ou hermenêutica, por ligeira que seja, para serem compreendidos atualmente. Esta é a primeira dificuldade com a qual se tropeça e que não existe quando lemos um livro atual, porque sua circunstância, pelo menos em linhas gerais, já nos é dada. Mas se bem consideramos, essa dificuldade e essa facilidade se invertem, porque reconstruímos hermeneuticamente a situação ou *contexto* de um texto pretérito pensando-o, com consciência clara, e assim possuímos mentalmente esse contexto, enquanto que a situação atual nos é "dada" na forma de que contamos com ela, de que a utilizamos para entender o texto atual, que por isso se torna óbvio, e essa situação não é apreendida intelectualmente; isto quer dizer que não a *conhecemos* em sentido rigoroso, e sim que estamos dentro dela.

Torna-se claro com isto, que o termo *ler* significa coisas diferentes quando se trata de um texto atual ou de um texto antigo. Para entender um escrito pretérito me é necessário *acrescentar-lhe* um es-

quema de sua situação; se não o faço ocorre uma destas duas coisas: tratando-se de um texto de uma época *longínqua* e que para mim assim o parece, *não o entendo* — salvo no caso em que praticamente sua situação coincida com outras e entre elas com a minha —; tratando-se, pelo contrário, de um texto que se me representa *próximo* — temporariamente ou por qualquer outra afinidade — projeto sobre ele o esquema de *minha* situação e o *compreendo mal*; isto é o que tem ocorrido freqüentemente em relação ao grego. Por outro lado, o texto atual é em princípio imediatamente inteligível; no entanto, posso entendê-lo sem consciência clara de seu contexto vital, que atua no ato mesmo de sua leitura; isto é, a intelecção efetiva do texto, que no caso anterior implica a de sua circunstância, neste último caso não a inclui. Por isso me parece uma tarefa diversa e secundária *depreender do texto o esquema de sua situação*, adquirir consciência explícita dos elementos contextuais que tornaram possível a sua compreensão, através do que seria possível reconstruir mentalmente a parcela de realidade que integra o seu sentido e que fora vivida somente como *pressuposto*.

A utilização de escritos para a compreensão de nossa situação atual é pois secundária e tem um caráter concreto: estes escritos funcionam não tanto pelo que *dizem* como por aquilo que os torna possíveis. Por isso, o gênero literário mais eficaz para nosso fim é justamente a novela e de modo algum as obras de conteúdo científico ou filosófico. A novela fornece uma representação imaginativa e não ideológica — portanto muito pouco interpretada e elaborada — da vida humana e de suas situações; significa, pois, uma primeira abstração da própria vida, não conceitual e no entanto muito próxima da realidade. Para que a novela alcance uma qualidade apreciável o autor deve fazer com que nela atue o complexo de elementos que "dão sentido" a uma vida humana e dela podemos inferir então o esquema das formas desta última[1]. Quanto aos textos de índole ideológica, a sua principal utilização deve consistir na descoberta de seus pressupostos, das coisas que "por serem sabidas não se diz"; através de uma hermenêutica cujas dificuldades não é preciso exagerar, poder-se-á encontrar o conteúdo efetivo de um livro "antes do seu começo", isto é, estabelecer os elementos prévios que justificam o fato de um livro começar com o que está *escrito* em sua primeira página; em outras palavras, poder-se-á

1. Sobre o sentido metódico pré-filosófico que pode corresponder à novela, o leitor encontrará as devidas precisões em meus livros *Miguel de Unamuno* e *Filosofía actual y existencialismo en España*.

saber o que o livro "diz" com sua simples existência antes que o autor haja escrito uma só palavra.

O ponto de partida da análise da situação presente tem que ser, portanto, a própria realidade do homem atual. Sua "idéia do mundo", o repertório de suas crenças e desejos, devem ser inferidos de seu próprio viver. Este propósito parece à primeira vista inatingível, porém não exageremos sua dificuldade. Como se trata de conhecer o *esquema* típico da situação em que estamos, são suficientes determinações genéricas de todas as vidas que são encontradas em nosso mundo histórico-social; por outro lado, como o que aqui nos interessa são os ingredientes que possuem plena vigência, isto é, aqueles com os quais deve contar todo homem que pertence à nossa circunstância atual, uma análise suficiente de um pequeno número de formas de vida — no limite ideal, *de uma só forma* — os pode revelar, com a condição de estarem aquelas formas realmente incluídas na concretude histórica de nosso tempo. Este último requisito exigirá mais tarde outros esclarecimentos.

Adverti anteriormente que não pode nos satisfazer uma enumeração dessas crenças, idéias, desejos ou pretensões. Um simples catálogo seria válido se não para todas as épocas, para grandes períodos históricos, para amplos ciclos que coincidem mais ou menos com o que costumamos chamar as *idades* da história. O decisivo é a proporção e a colocação desses elementos em cada forma de vida. Impõe-se pois, a necessidade de uma ordenação desses ingredientes numa perspectiva funcional. Uns são mais "importantes" que outros; a importância, que é a primeira categoria histórica, estabelece uma articulação dos elementos e os converte em *figura* autêntica; constitui a potência configuradora por excelência. Só assim chegamos a algo que mereça o nome de uma *forma da vida*.

Sem dúvida, isto ainda não é suficiente. Devemos agora fixar a nossa atenção no genitivo "da vida". As relações entre os elementos de uma situação vital não são estáticas; não são relações puramente "figurais", mas estão em conexão dinâmica; mais ainda: a forma da vida, longe de "se compor" desses elementos "postos" em certas posições das quais se originem relações entre os mesmos — como acontece com os elementos arquitetônicos de um edifício ou com peças de uma máquina —, é a totalidade dinâmica que se articula ou se configura em elementos. Neste caso, a totalidade preexiste realmente — não somente de modo ideal ou normativo — a suas diversificações internas. A imagem do organismo permite entender em parte — mas em parte somente — o caráter do que chamamos situação vital, e nos coloca na pista da conexão que devemos procurar entre seus ingredientes. Mas torno a re-

petir que esta analogia é unicamente fragmentária e que, tomada ao pé da letra, induziria a um grande erro.

A razão disso é a seguinte: a realidade humana — individual, social, histórica — difere radicalmente do organismo biológico; este, uma vez constituído, funciona de um modo estável e "permanente", de maneira que suas próprias modificações emergem de sua estrutura prévia ou *natureza*, enquanto que a realidade humana se efetiva somente na forma do acontecer temporal. De um modo mais concreto, pode-se dizer que os ingredientes e as formas daquilo que denominamos *situação* estão num constitutivo movimento interno; cada um deles é o resultado de outros anteriores e seu modo de atuar e de ser consiste em mover e se mover como tendência que remete a outros novos ingredientes. Resumindo, pode-se dizer que a situação é *intrinsecamente* histórica, isto é, sua historicidade não consiste simplesmente no fato de que ela se dê na história, ordenada cronologicamente com outras que a precedem e a seguem; ela *é* história, está constituída por dinamicidade, é definida por seu "vir de" e "ir a". Por esta razão, toda situação é essencialmente instável, é transição, Não se está numa situação, simplesmente: se está nela porque antes se estava em outra — da qual se saiu, é claro; o que, seja dito entre parênteses, não é tão óbvio como parece — e porque se pretende fazer algo, ou o que é a mesma coisa, *ser* algo determinado. E agora percebemos que esta pretensão é a causa do fato que acabamos de assinalar: que o homem, em lugar de ficar instalado na situação em que está, *sai* da mesma para chegar a outra diferente.

A conseqüência disto é, uma vez mais, uma exigência de funcionalização. Mas o que devemos agora funcionalizar não são os elementos da situação, é a *própria situação* como tal. Portanto, só poderemos entender a nossa situação referindo-a às outras que a condicionam dinamicamente: as situações pretéritas, especialmente a imediata, e a futura que constitui nosso horizonte e à qual *pretendemos* chegar. E note-se que este último ponto é decisivo, não só para o que seremos no futuro como também para o que somos agora. Isto é, a nossa situação *atual* é aquela que é, em função da que pretendemos ter depois; se esta apetência se altera, nossa situação presente também se altera. Um exemplo simples e trivial servirá para esclarecer isto perfeitamente: estou num aposento com a porta fechada e poderei definir a minha situação como a de "estar encerrado"; ora, isto só é verdade se pretendo sair depois; como esta pretensão é muito provável e de fato conto com ela, me parece que a situação é, objetivamente e sem mais restrições, a de "estar encerrado"; mas se eu não tivesse essa pretensão de modo algum, nem mesmo como possibilidade mediata, a rigor *não estaria*

encerrado. Aplique-se isto ao esquema genérico da vida humana e se compreenderá o que quero dizer quando falo de funcionalizar a situação.

O último requisito metódico é, portanto, a referência da situação presente aos termos entre os quais ela se constitui dinamicamente; em outras palavras, necessitamos recorrer ao *método comparativo*. Para entender a nossa situação devemos sair de nós mesmos e vê-la a partir do que o homem foi antes e do que pretende ser. Por isso, uma vez feita a exposição das *vigências* de nossa época, é necessário pelo menos passar os olhos sobre aquilo que deu vigor a essas vigências ou que, pelo contrário, as ameaça substituir. Trata-se pois de uma introdução formal do movimento em nosso esquema: o homem se move dentro de uma situação que também se move; e de tal modo que aquele e esta só podem ser o que são dentro dessa constitutiva mobilidade e em virtude da mesma.

Feitas estas sumárias indicações metódicas podemos perguntar: qual é a nossa situação? O leitor terá porém que se contentar, desde já, com um sóbrio esquema da mesma que encontrará nas páginas que seguem.

9. CIRCUNSTÂNCIA E SITUAÇÃO

Empreguei até aqui a palavra *situação* sem grandes precisões, que aliás eram desnecessárias; usei-a no sentido mais imediato e vital com que a linguagem dela se serve e nunca a tomei como equivalente de *circunstância*; nesta altura, porém, é conveniente proceder com mais rigor.

Circunstância é tudo aquilo que está à minha volta, isto é, tudo o que encontro ou posso encontrar ao meu redor: meu corpo e as nebulosas mais remotas, minhas disposições e vivências psíquicas e o mundo histórico e social que me rodeia, meu passado pessoal e a pré-história, minhas idéias e todas as culturas em seu todo. Compreenda-se bem que não se trata de todas estas coisas como tais, tomadas separadas ou aditivamente, mas sim enquanto elas estão ao meu redor — *circum me* —. Com isto fica claro que é impraticável, em termos rigorosos, uma descrição de minha "circunstância" porque seria literalmente infinita. Mas essa descrição, além de impossível e desnecessária e pela razão seguinte: uma grande parte de ingredientes da circunstância é estritamente individual, pertence à *minha* circunstância, àquilo que ela possui de absolutamente insubstituível e único, e não afeta portanto o es-

quema genérico que aqui procuramos; outros ingredientes, pelo contrário, são de tal modo inerentes à circunstância de todo homem que, por sua vez, não devem ser levados em conta e por dois motivos: em primeiro lugar porque já os trazemos conosco, de sorte que estão incluídos em toda compreensão e não requerem uma atenção à parte; em segundo lugar porque seu caráter imediato e sua permanência os tornam invariáveis, pelo menos dentro de períodos muito longos nos quais funcionam como se fossem "a-históricos" — ainda que em última análise talvez não o sejam —; por conseguinte, como não apresentam variação, não temos que os levar em conta para caracterizar nossa realidade atual de um modo especial. Para usar um exemplo comum, lembremos que uma das notas de nossa circunstância é a necessidade de respirar; nada é mais importante, mas como é óbvio e como contamos com isso logo de princípio, não é necessário tê-lo como questão. Uma determinação histórica é o fato de comer pão, costume privativo de certos ciclos históricos; dentro deles porém sua vigência é tão constante e prolongada, que pode ser tomada como invariável, e portanto pode ser omitida quando se procura definir o perfil de uma época concreta.

O termo *situação* refere-se, pelo contrário, a uma realidade muito mais restrita; engloba somente aqueles elementos da circunstância cuja variação define cada fase da história e que nos situam num determinado nível histórico. Sobre o fundo do que é praticamente permanente e já *dado* em toda vida, se recortam certos elementos que se alteram e se sucedem de tempos em tempos; são estes que aqui nos interessam, os que devemos descrever e analisar, aqueles que condicionam a situação em que nos encontramos e que, talvez, nos forçará a filosofar. Portanto, nosso tema atual compreende somente a parte de nossa circunstância que tem maior labilidade temporal, isto é, os elementos que sofreram modificação nas gerações presentes e que por isso tornam a época em que vivemos inconfundível com as anteriores.

Mas por outro lado a situação possui um ingrediente não estritamente "circunstancial" no sentido acima indicado e que corresponde ao outro elemento da realidade vital: *eu mesmo*. Este ingrediente já mencionado quando aludimos à mobilidade de toda situação, é a pretensão que me constitui e faz em primeiro lugar com que eu esteja efetivamente numa situação, e depois saia dela para chegar a outra; em outras palavras, é o que eu pretendo fazer e ser em minha circunstância.

É necessário, pois, examinar rapidamente os momentos isolados em que nossa época difere das anteriores, para depois referi-los funcionalmente uns aos outros e ao fundo "permanente" da vida humana enquanto tal.

10. O SENTIMENTO IMEDIATO DO "MUNDO"

A situação do homem está definida, em primeiro lugar, pelo fato dele se encontrar num "mundo". Convém não dar um alcance muito grande a esta denominação porque é usada aqui no seu sentido mais simples, sem entrar na questão complexa de saber o que denominamos mundo. Entende-se correntemente por mundo, a "natureza", nosso planeta com suas partes físicas dentro da totalidade do universo cósmico; segue-se que "nesse" mundo há cidades e homens, uma sociedade humana, algo que se chama também o *mundo*. Pois bem, em nossa situação atual, o mundo se nos apresenta, no sentido imediato e primário, não como "natureza" mas como mundo social e numa forma precisa que exige esclarecimento.

Com efeito, desde o seu nascimento o homem sempre se viu entre homens; ainda mais, as suas primeiras relações são sempre humanas. Isto mostra porém até que ponto é importante o mais e o menos, a proporção e a perspectiva em que os ingredientes da vida se dão. Numa sociedade primitiva, a "densidade" humana e social é muito tênue; esses homens e essas realidades de origem humana que cercam o indivíduo são alguma coisa que pertence "à natureza"; esta o rodeia e o envolve inteiramente, e só sobre ela se recortam e se configuram as demais realidades. Por esta razão, somente o natural pode funcionar como um "mundo" *no* qual, evidentemente, se está *com coisas* que não são naturais. A natureza é pois o grande pressuposto de que se parte, é o "mundo" imediato. Os agrupamentos humanos, as aldeias inclusive, estão rigorosamente *no* campo, a ele referidas, portanto sempre imersas no natural. O aparecimento das cidades, da *pólis* grega concretamente, começa a alterar a situação porque a *pólis* significa um reduto fechado frente ao campo; mas em todo o caso, o campo está presente e a relação com o mesmo faz com que a cidade toda pareça implantada na natureza, dela dependente e seja portanto uma coisa secundária e derivada. Esta situação se mantém com poucas modificações durante a Idade Média; a cidade medieval, fechada por suas muralhas, conta com o exterior a ponto de se isolar dele violentamente. Na época moderna perdura ainda o esquema anterior, embora atenuado pelo crescimento e pela complicação das cidades e da vida social e econômica das mesmas; somente se altera, de modo flagrante, com a formação das grandes cidades, o que a rigor só acontece no século XIX — a questão dos grandes centros urbanos antigos, tais como Alexandria ou a Roma imperial, é delicada; em todo caso, note-se três coisas: primeira, essas

grandes aglomerações urbanas foram tão excepcionais que coexistem apenas duas ou três, no máximo; segunda, as mesmas não permanecem e há uma separação cronológica absoluta entre elas e nós; terceira, não se pode afirmar que não haja algum ponto de contato entre a "situação" do homem que viveu em Alexandria, Roma ou Bizâncio nos seus momentos máximos e a de nossos contemporâneos de Londres, Berlim ou Madrid.

Porém, mesmo que recuemos só até o século passado, devemos considerar o fato de que ainda nele é fundamental a presença do mundo natural; e isto porque as grandes cidades não são demasiado grandes, e além disso são poucas: em meados do século, Madrid tem cerca de 200.000 habitantes; São Petersburgo, 500.000; Londres, dois milhões. Somente uma parte mínima da população européia vive em grandes aglomerações, e mesmo esta parte, muito recentemente e portanto não de um modo habitual. Além disso, o rural penetra ainda profundamente na vida das grandes cidades: a locomoção é feita com animais, os rebanhos freqüentemente transitam pelas ruas, o arvoredo é abundante, a pavimentação é muitas vezes de terra ou de seixos, isto é, de "pedras naturais". E por último, assiste-se a Natureza irromper violentamente na vida das cidades em sua forma mais representativa: as intempéries; a proteção contra o frio, o calor ou a chuva é muito deficiente, e os fatores meteorológicos se fazem sentir com plena eficácia.

Unicamente neste século se desloca decididamente a primazia do natural para o social. As grandes cidades são recintos enormes de asfalto e concreto onde o homem facilmente nada vê do elemento natural; nelas o campo não penetra por nenhum poro; os objetos que o homem tem ao seu redor são outros homens, produtos manufaturados ou máquinas. Em 1836 havia na Europa mais de cinqüenta cidades que ultrapassavam meio milhão de habitantes, entre elas quinze de mais de um milhão. Mais interessante porém que esse dado absoluto, é o ritmo do incremento das grandes populações: na Alemanha, em 1871, havia somente oito cidades que passavam dos 100.000 habitantes, com uma população total de dois milhões; em 1933, havia 52 cidades com 20 milhões, isto é, com um terço da população total do país, proporção essa superada na Inglaterra. Mas poder-se-á objetar que ainda dois terços da humanidade européia vivem em cidades pequenas. A isto deve-se responder que hoje a população das grandes cidades é a mais atuante e influente, a que condiciona a vida da totalidade e determina suas vigências. É necessário pois acrescentar ao dado estatístico puramente quantitativo, de um lado, a densidade da vida social de nosso tempo, cujas formas principais teremos que considerar separadamente, de

outro, a eficácia da técnica, que chega a todos os pontos de nosso mundo e ocupa um enorme "volume" na vida de cada um.

Podemos dizer, por isto, que o sentido imediato do mundo para o homem atual é o de consistir num sistema de usos e relações sociais que funcionam num âmbito de *artefatos*, o qual se situa numa realidade mediata que se chama *natureza*. A tal ponto é indireta a relação do homem europeu atual com a natureza, que seu contato normal com ela é o que se chama *excursão*, isto é, uma *saída* do mundo imediato e primordial, definida por sua transitoriedade, inteiramente desejada e deliberada. A atenção manifesta que nos últimos decênios se consagrou à natureza é a prova mais patente de que esta não é mais um "pressuposto", aquilo com que se conta e não se percebe.

Isto tem conseqüências decisivas para a vida do homem e em primeiro lugar porque, enquanto tradicionalmente seu mundo imediato fora a natureza, definida sempre como aquilo que é "permanente" e idêntico a si mesmo, hoje é referido primeiramente a uma realidade de índole constitutivamente móvel, afetada continuamente pela transformação e insegurança. Só este fato já é suficiente para introduzir um elemento de crise na situação de nosso tempo e para colocar todas as coisas numa nova perspectiva. Essa situação torna-se porém ainda mais extrema do que se pensa, porque não se trata só de uma mudança na ordem do que é imediato no natural e no social e sim de uma profunda alteração qualitativa dos dois elementos principais do "mundo" primário em que estamos: da circunstância material que nos rodeia, por um lado, e de nosso contorno humano — histórico e social —, por outro.

11. O CONTORNO MATERIAL

Com efeito, a natureza se nos apresenta na forma concreta do ambiente material que nos rodeia. Porém, como acabamos de ver, a realidade física que nos cerca está previamente afetada pela ação humana, isto é, está elaborada e transformada pela técnica. E o caráter concreto da técnica em nossa época, bem diverso do que teve em outras, faz com que nosso horizonte material funcione em nossa vida diferentemente do que fora habitual até hoje. Convém lembrar as notas mais peculiares da técnica dos últimos decênios para compreender a alteração de nossa circunstância material e as questões que esta suscita.

Algumas dessas características são típicas e por si mesmas óbvias para todas as mentes. Assim, por exemplo, o enorme vulto da técnica e sua extensão a todas as formas da vida; o ritmo acelerado de seu desen-

volvimento, que torna todo artifício ou procedimento extremamente transitórios e só garante permanência à própria técnica. Diante de qualquer aparelho perfeitíssimo inquirimos sua data — uma forma muito interessante da consciência histórica — e pensamos que muito logo, dentro de uns anos... ou de umas semanas, estará antiquado e será portanto inútil, e deverá ser substituído por outro. Isto traz como resultado — e aqui tocamos no que é importante — que a técnica se *funcionalize*, por assim dizer, e perca a sua referência primordial a *coisas*, como acontecia no século XIX. Hoje a técnica volta a ser, antes de tudo, um "saber fazer", uma "arte", e o "artefato", pelo contrário, é relegado novamente para um posto secundário e subordinado, do qual havia sido tirado há um século pela admiração que cercou as primeiras máquinas extraordinárias: o barco a vapor, a locomotiva, a grande rotativa. E esta mudança na valorização, que se deve em primeiro lugar a razões internas da técnica, responde certamente ao sentido geral de nossa época evidenciado em sua filosofia.

Outro fato decisivo consiste em que a técnica atual se funda na ciência mais alta, de modo que uma crise na mesma ou simplesmente a morte de uma vintena de físicos, quebrantaria radicalmente todas as técnicas presentes e comprometeria absolutamente seu futuro. E ao lado disto existe a utilização de todas essas máquinas e esses expedientes por multidões que desconhecem totalmente seus fundamentos e nem sequer têm consciência que eles são necessários como pressupostos. O bom burguês procura todas as noites no seu receptor sua emissora preferida, sem suspeitar minimamente a penetração mental e o esforço fabuloso de vários séculos que estão à base de sua audição diária. Disso resultaram a "confiança" e a falta de respeito que se sucederam ao "espanto" com que o europeu recebeu as primeiras técnicas revolucionárias.

Há, porém, outras características que emprestam uma forma ainda mais estranha à técnica de nossos dias. Note-se que é a técnica principalmente que responde pela índole antinatural do homem. Este se nos aparece segregado da natureza, cada vez mais isolado dela pelas casas, pelas cidades, pelos utensílios de toda espécie. Porém, até há bem pouco tempo a técnica se limitava à produção de *formas*, à fabricação de coisas *feitas* de realidades naturais. A natureza reaparecia nos artefatos sub-repticiamente através de sua matéria. A casa era feita de pedras como as que existem nas montanhas; os móveis compunham à nossa volta uma imitação de bosque natural e nossas roupas de lã evocam facilmente um remoto passado pastoril. Os materiais, salvo exceções contadíssimas e assim mesmo elementares — os metais que

não são encontrados em estado bruto, o vidro, o papel —, nos devolviam a proximidade da natureza, oculta somente pelas formas *artificiais*. Há alguns anos, porém, se está processando inexoravelmente a invasão de materiais desconhecidos, antinaturais, eles mesmos artificiais. Observe-se que no começo a produção de materiais artificiais estava dirigida por dois princípios conservadores e de limitação: primeiro, tratava-se de sintetizar materiais já existentes na natureza, mas de obtenção difícil ou cara; segundo, esta atividade se impunha como um recurso necessário "em falta de outra coisa", como substitutivo ou *Ersatz*; inclusive quando se conseguia um material realmente novo — por exemplo a seda artificial —, ele aparecia referido a outro natural preexistente, por ele justificado inclusive em sua denominação. Hoje isto não acontece de modo algum; trata-se de produzir precisamente o *que não existe* na natureza: novos corpos, de propriedades "inventadas" previamente, exigidas por certas aspirações do homem; um material de construção, por exemplo, de certa densidade e determinada resistência, ou um alimento de tantas calorias por unidade de volume, com tal resistência à temperatura ou tal possibilidade de conservação.

Isto traz três conseqüências gravíssimas. A primeira é que o homem começa a não saber a que se ater a respeito do que as coisas materiais realmente são, o que até agora lhe fora o menos problemático. Diante de um produto da técnica mais recente, a primeira coisa que nos acontece é não termos a menor idéia do que ele é; um tecido de "vidro", uma liga de metais leves, um objeto de matéria plástica, um preparado alimentício, são num primeiro contato, cada um por si um enigma. Muito logo será normal não se saber do que as coisas são feitas; diante de materiais de propriedades absolutamente heterogêneas, será impossível adivinhar uma origem remota no petróleo, no carvão ou na madeira e assim desaparecerá a óbvia referência natural anterior. As velhas coisas habituais, que o homem via às claras e com segurança e que constituíam um elemento sólido no mundo de suas crenças, tornam-se inseguras e problemáticas. Assistimos, com a facilidade proporcionada pelo ritmo acelerado de nossa técnica, à suspensão de uma "vigência", como se fosse numa rápida projeção cinematográfica. Porém, quando uma vigência ou uma crença desaparecem, deixam um oco na vida humana, o qual será preenchido por outras vigências. E esta é a segunda conseqüência. O homem — sobretudo nos países de técnicas superiores — se vai cercando de uma circunstância antinatural em segunda potência, portanto mais afastada da natureza efetiva. Encontrando mais dificilmente a presença do natural, a função da técnica que é criar uma quase-natureza em torno do homem, se intensifica, e

este é levado a tomar os produtos artificiais, resultado de elaborações dificílimas e problemáticas, como alguma coisa óbvia e "natural", que "está diante dele" sem mais problema. Isto já está acontecendo à medida que em relação a cada objeto se vai perdendo a estranheza e a desorientação mencionadas. É fácil imaginar como este fato irá moldar a alma dos europeus e americanos das próximas gerações, quando o mundo construído pela técnica, cujo esplêndido desenvolvimento ora assistimos, for tomado como "natureza"; quando os resultados da técnica, tão humanos e incertos, forem vividos como aquilo que existe por si e sem mais, e não como realidades dependentes da trama complexíssima da vida histórica.

Em terceiro lugar — e isto é ainda mais radical, se é cabível — esta "criação" de nossos materiais irá alterar de raiz — e já o está fazendo — a vivência imediata que o homem tem do que seja substância ou coisa. Lembre-se que esta noção surge na Grécia, há mais de vinte séculos, quando os helenos ensaiam as primeiras técnicas importantes. A pedra ou a madeira são vistas como alguma coisa dotada de propriedades determinadas, de um ser fixo e constante, de uma consistência invariável e peculiar, que por esse motivo pode servir para certos fins: construir uma casa, atravessar o mar flutuando, aquecer mediante a combustão; a isto os gregos chamaram οὐσία ou substância. Pois bem, as "substâncias" produzidas pela técnica atual são justamente o contrário: longe de possuírem propriedades fixas e inerentes que permitam certa aplicação, são "inventadas" para satisfazer determinadas necessidades que o homem sente, e já aparecem relativizadas inicialmente, referidas a uma função humana, que é aquilo que lhes confere sua substantividade. Por isso, na designação destes produtos costuma intervir um "para" que revele sua índole funcional. O alcance filosófico deste fato será considerado em seu devido lugar.

É fora de dúvida que apesar disto ser muito importante, não é o ponto capital na técnica de nosso tempo. Em todas as épocas a técnica procurou satisfazer as "necessidades" humanas — dando-se ao termo necessidade toda a extensão exigida pelo adjetivo que o acompanha —; ela sempre pretendeu assegurar ou tornar possível, mediante um menor esforço, certo repertório de atos humanos que o homem sente como necessários para viver ou para viver bem, para estar no mundo ou para o seu "bem-estar" irrenunciável[2]. Mas há um momento na história do Ocidente — o século passado — em que a técnica alcança tal desenvol-

2. Cf. Ortega, *Meditación de la técnica.*

vimento e tal ímpeto, que não se limita à satisfação cômoda e segura dessas necessidades e vai além: dedica-se a cumprir uma série de *desejos* do homem até então nunca satisfeitos e que nem sequer lhe eram necessários: voar, navegar debaixo da água, falar à distância, conservar a música ou a voz em discos perduráveis. Essa fase da técnica, porém, já não nos pertence. Hoje ela se tornou independente de nossas necessidades e também de nossos desejos e caminha diante deles; o que não significa, é claro, que já tenha satisfeito a todos e muito menos que essa satisfação seja universal e "efetiva", e sim que a técnica age por impulso próprio e como potência autônoma.

Isto altera nossa relação com a técnica e sua função em nossa vida atual. Concedemos-lhe um crédito ilimitado e *esperamos* o que possa nos trazer: invenções deleitosas, que *depois* suscitarão nossos desejos, ou pavorosos artifícios que ameaçarão nossa vida: o telefone radiofônico portátil, a penicilina ou a bomba atômica. A técnica se apresenta para o homem de nossos dias como *um horizonte de possibilidades ilimitadas*; em princípio, nada fica excluído e ninguém se atreveria a afirmar com segurança a impossibilidade de uma realização técnica, por mais estupenda que se a imagine. O homem da metade do século XX crê ser *indefinido e imprevisível* o alcance da técnica; isto é, acredita que com a técnica pode "tudo", porém, com a própria técnica ele não pode.

Esta função anômala da atividade técnica em nossa vida torna problemático o destino desta. Decididamente as técnicas respondem ao sistema de pretensões, desejos e "necessidades" que constituem a vida de cada época. Não se pode manter por muito tempo uma atividade que requer tal soma de esforços e tal qualidade de vocações científicas, se ela não responde às exigências profundas da vida humana. É esta mesma que decide, como repertório de desejos e como projeto de figura humana. O destino da técnica depende do centro de gravidade para o qual esteja orientada a vida do homem. E não se esqueça de que, enquanto as técnicas alcançadas até agora foram as da "natureza", as técnicas "humanas" são muito deficientes, como por exemplo as que se referem à sociedade, à política e à história, isto é, aquelas cujas ciências fundamentais estão ainda somente *postuladas* e das quais, como vimos, depende *toda técnica*. Este fato, que até muito pouco tempo só era percebido por algumas mentes perspicazes, nestes últimos anos — quase poderíamos dizer meses — começa a ser *vivido* pelas massas, isto é, começa a funcionar nas suas vidas como uma convicção. Ante a eficácia fabulosa das técnicas de última hora, o homem começa a sentir-se surpreso porque percebe que perdeu o domínio de seu uso; e

sente-se perdido e angustiado. Como conseqüência disso, agora ele reclama por *técnicas do manejo da técnica*, que não são facilmente improvisáveis porque não admitem pressa nem amadurecem em qualquer clima. E com isto chegamos a uma nova questão.

12. HISTORICIDADE

A forma em que o homem atual se sente imerso na história foi profundamente alterada por dois fatos que, de um modo crescente, condicionam a vida européia neste século. O primeiro deles, já muitas vezes salientado, é a enorme ampliação do horizonte histórico, iniciada nos últimos anos do século XVII, prosseguida nos dois séculos seguintes e que culmina em nossos dias. Todos os continentes vêm se incorporar, zona por zona, ao velho núcleo europeu centro-ocidental que fora o cenário multissecular da história: hoje, o mundo inteiro — ainda que não da mesma maneira — está incluído no âmbito da realidade e consideração históricas. Por outro lado, o conhecimento histórico amplia-se de tal sorte, que culturas inteiras penetram em nosso horizonte intelectual; ao mesmo tempo aquele conhecimento adquire proporções tais a ponto de se converter numa estreita familiaridade com as formas estranhas da vida humana.

O segundo fato a que aludimos é a aceleração do ritmo da história. Temos a impressão de que a variação histórica é hoje muito maior por unidade de tempo transcorrido do que em outras épocas. Poder-se-ia pensar que isto é apenas uma impressão causada pela nossa maior proximidade em relação às transformações: nosso mundo, visto de perto, mostraria de modo mais sensível suas mudanças que em outros tempos longínquos, nos quais os detalhes seriam apagados pela distância. Há, porém, uma razão poderosa que justifica a nossa primeira impressão: a ampliação do horizonte histórico que acabo de assinalar, e mais a fabulosa intensificação das comunicações que multiplicaram as "ações históricas". A mudança que se produz em cada homem ou em cada grupo histórico depende dos acontecimentos que para eles existam; ora, até há poucos anos o círculo atuante sobre cada ponto do mundo era bastante reduzido, enquanto que hoje é praticamente o mundo inteiro. Excluídas as conseqüências de fato que toda ocorrência de alguma importância exerce sobre a vida dos demais países, resta ainda a influência direta da informação: todo acontecimento *sabido* atua sobre aquele que o sabe. Além disso, a rapidez de transmissão das notícias, das idéias, dos problemas, faz com que cheguem até aqueles

que os conhecem com toda a atualidade e portanto com plena eficácia. Pode-se dizer que o homem atual "assiste" virtualmente a tudo que acontece no mundo com algum alcance e recebe, por conseguinte, um número muitíssimo maior de "impactos" históricos do que em qualquer outra época. Isto faz com que o *tempo* de nossa vida seja extremamente acelerado. A variação experimentada pessoalmente por um homem de nosso tempo, mesmo jovem, é tão considerável que lhe dá a vivência imediata e direta da fluência histórica.

Nossa situação aparece pois definida pela mobilidade. Não se trata de que o homem "saiba" que está na história e que tudo passa; toda a realidade hoje é *vivida* como *histórica*. Sentimo-nos incluídos nessa fluência, por ela arrastados, destinados a *passar*; mas não é só: percebemos que estamos situados num nível concreto dessa história, condicionados e definidos por ele em nosso próprio ser; em outros termos, não é de nossa têmpera vital mais profunda o sentirmo-nos "homens do presente" e sim, "homens desta época", de uma época que agora é presente mas cuja atualidade será substituída por outras. E não se diga que foi sempre assim, que todos os homens sabiam que haveriam de passar, porque a consciência de caducidade difere muito daquela de sucessão de certos modos históricos chamados épocas pela forma plena de ser que denominamos o presente.

O homem atual, como homem "de nossa época", sente-se marcado qualitativamente por esse traço, isto é, sente-se histórico em sua própria consistência. Se o tempo, atuando sobre ele como destrutor, irá por um lado eliminá-lo da realidade atual, por outro o faz ser, o constitui em sua concretude de "homem de seu tempo". Se o tempo nos desfaz, segundo a imagem tópica, em primeiro lugar nos faz; por isso, o homem de hoje sente-se vinculado à sua época, que igualmente o constrange e lhe confere realidade. Este vínculo histórico poderia ser chamado, com uma frase que Unamuno usa com outro propósito, "a plenitude de sua limitação".

Como conseqüência disto, surge no homem contemporâneo uma peculiar "sensibilidade histórica". Cada vez é menor a quantidade de ingredientes de nossa vida que passam por tradicionais, no sentido de "imemoriáveis"; quase tudo é acompanhado de uma data: os velhos móveis herdados não são vistos como um depósito imemoriável que pertence a um vago "antanho", mas sim como *isabelinos*, por exemplo. Este adjetivo não significa para nós um *estilo* intemporal e sim uma forma histórica concreta; o que nos interessa nas coisas não é seu valor artístico peculiar, nem sequer sua mera antigüidade, porém o fato de serem de "outra época". Por isso, o homem atual alcançou uma capa-

cidade, antes nunca igualada, de penetrar no passado; diante de um autor clássico, o leitor do século XX não se sente em presença de um modelo "eterno", válido para sempre, mas sim diante de um homem de tal século; e, de um modo coerente, muito mais que sua "perfeição", o interessa sua concretude histórica. Isto chega a tal ponto, que o gozo estético é cada vez mais suplantado por outro, descoberta peculiar de nosso século: o gozo *histórico*.

Mas quando a realidade se nos apresenta como histórica, sentimos melhor cada elemento da mesma vinculado ao seu momento, destinado por isso a ser seguido e substituído por outros. Diante de qualquer ideologia, situação ou instituição humana, pensamos imediatamente no seu fim e na sua mudança; a palavra "definitivo", característica de toda a concepção progressista da história, desde Condorcet até Augusto Comte, para nós não tem sentido real. E isto, evidentemente, altera em seu próprio fundamento nossas relações com todo gênero de coisas e levanta os mais graves problemas, talvez os mais sérios entre aqueles que hoje nos afetam, como veremos em seu devido lugar.

Por último, o homem percebe que, em nosso tempo, todas essas mudanças não se dão à sua volta simplesmente; não são as coisas que mudam, mas sim o próprio homem. Cada homem é qualificado pelas duas datas que limitam sua vida, e estas são a condição indispensável para que o possamos compreender; assim, sentimos uma certa confusão diante dos vivos, a cujo nome não podemos pospor a segunda data que substituímos então por uma interrogação, com a qual antecipamos virtualmente a sua morte. E somente a evidência de que a primeira data, a natalícia, é historicamente decisiva, pode nos tranqüilizar a respeito da compreensão das vidas presentes.

Vemos, pois, que se processa no contorno humano uma transformação *funcional*, de sinal semelhante àquele que antes descobrimos no mundo da matéria que nos rodeia. A historicidade não é para nós simplesmente uma condição real, nem tampouco essa condição conhecida; é uma convicção radical em que estamos e, portanto, um ingrediente radical de nossa situação, presente em todas as formas de nossa vida.

13. AS UNIDADES HISTÓRICAS

A unidade histórica que alcança plena vigência na Europa durante o século XIX é a *nação*; digo *alcança*, porque durante a primeira metade desse século fora somente uma *idéia* atuante nas minorias e que

se esforçara por ganhar plena realidade histórica. Desde o *Vive la nation!* dos soldados de Valmy em 1792, até 1848, a idéia de nacionalidade é apenas uma idéia, insisto, que se vai convertendo numa força histórica; só a partir de 1870, terminado o processo de nacionalização dos grandes países europeus, a nação é o grande pressuposto da vida política européia. Desde esse momento até a guerra de 14 vive-se na Europa na forma concreta de que as unidades históricas que o homem encontra são esses núcleos que chamamos nações: França, Inglaterra, Espanha, Alemanha, Itália, Rússia[3].

Nunca se soube muito bem o que é uma nação. Stuart Mill, Gobineau, Bluntschli, Mommsen, Renan, H. St. Chamberlain e tantos outros discutem com maior ou menor penetração esta "questão disputada", justamente nos anos em que a nação se converte em realidade vigente[4]. Se a esta imprecisão se acrescenta o fato de que as nações ocidentais — Espanha, Portugal, França, Inglaterra — existem já em forma diversa desde fins do século XV, e que no século XVII se verifica uma segunda "promoção" de nações temporãs — Holanda, Suécia, potencialmente Rússia, Prússia e Áustria —, pode-se ver claramente que o conceito de nação é qualquer coisa menos unívoco e que nunca se definiu de modo preciso nas mentes européias. Isto demonstra porém justamente que, velada por ideologias diversas, a nação foi uma forma real forjada no subsolo histórico. Ela tem atuado na vida européia, primeiro como *pretensão* e depois como *vigência* e a dinâmica da passagem de uma forma de ser histórico para outra seria a história efetiva da nacionalidade.

Desde meados do século XIX a nacionalidade aparece matizada por duas ideologias: o internacionalismo e o racismo. Em 1848 surge o *Manifesto comunista* de Marx e Engels; em 1853 o *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de Gobineau. No decorrer do século, ambas as doutrinas vão ganhando influência e tendem a tornar-se forças históricas atuantes. À primeira vista, a primeira dessas ideologias propendia a debilitar a nacionalidade — "os proletários não têm pátria", Marx e Engels haviam dito; contava-se com a possibilidade de impedir qualquer guerra com a greve geral revolucionária dos operários de todos os países —, e a segunda, pelo contrário, propendia a robustecê-la e exa-

3. Pode ser encontrado um excelente repertório de dados — talvez insuficientemente expressos — no livro de Georges Weill: *L'Europe du XIXe. siècle et l'idée de nationalité*, 1938.

4. Veja-se um resumo destas discussões em Weill, p. 296-314.

cerbá-la até ao nacionalismo. A história, porém, é mais complexa do que se costuma pensar. A rigor, o marxismo negava que os proletários tivessem pátria — em 1848 —, porque não tinham acesso à política; mas, de fato, os partidos marxistas se foram "nacionalizando" em seus estratos mais profundos e por esse caminho não se evitou ainda guerra alguma, grande ou pequena, por simplesmente "nacional" que fosse. Quanto ao racismo pode-se dizer que, como a raça — na medida em que é possível falar-se de raças na Europa moderna — não coincide com os limites das nações e nem é, na verdade, o princípio que as constitui, sua ação foi um instrumento de destruição de nacionalidades. O pan-eslavismo e o pangermanismo atuaram no sentido de anular uma boa parte daquilo que o princípio das nacionalidades havia conseguido no século passado.

A primeira Guerra Mundial foi a crise da etapa plenamente "nacional" da história européia. Contra aquilo que muitos esperavam, os internacionalismos se mostraram totalmente inoperantes: a guerra desenvolveu-se dentro do esquema das nacionalidades, não somente porque nelas funcionou o jogo das alianças como no século XIX, como também por outros fatos mais importantes. Em primeiro lugar, como origem imediata, surgem as velhas questões das minorias nacionais — sérvios e eslavos do Império austro-húngaro etc. —; em segundo lugar, foram decisivas as idéias nacionais sobre integridade de fronteiras, união dos partidos em cada país e continuidade histórica; em terceiro lugar, um dos móveis da contenda foi a aplicação do famoso princípio das nacionalidades e, com efeito, a Grande Guerra terminou com o estabelecimento de uma série de novas "nações" independentes: Hungria, Tcheco-Eslováquia, Polônia, Finlândia, os Estados bálticos; por último, a ideologia vigente na guerra, o instrumento para unir cada país beligerante e fomentar o ódio contra o inimigo, foi a consciência da peculiaridade nacional. Com efeito, acabada a guerra, resolvidos os problemas nacionais — como se acreditou —, decretou-se a implantação da paz *definitiva*; a expressão externa deste estado de espírito, *deste* pacifismo, foi a Sociedade das Nações. Esta crença dos anos de após-guerra mostra bem claramente que a consciência de historicidade não era ainda plenamente vigente nas proximidades de Versalhes e Weimar.

Houve interesse em recordar estes fatos conhecidíssimos para comparar essa situação com a nossa. Os problemas econômicos, sociais, intelectuais, hoje excedem de um modo absoluto os limites nacionais: não dependem de causas internas a cada país, nem podem encontrar solução isoladamente. Isto faz com que as nações se sintam insuficientes e a idéia da autarquia, posta em jogo há uns vinte anos, só serviu

para demonstrar sua impossibilidade. De outro lado porém, as nações subsistem como unidades históricas máximas e nem a classe nem a raça — as duas tentativas do século dezenove para superar a nacionalidade — conseguiram converter-se em organismos funcionais autônomos, isto é, em unidades *concretas*; atuaram apenas como "idéias", como elementos parciais de unificação, como abstrações que só afetam algumas zonas da vida e não a realidade social em sua integridade.

A última guerra, não obstante algumas aproximações apressadas, é bem diferente da de 1914-1918: não é uma guerra "nacional" e para o demonstrar bastaria o fato notório de que no seu decorrer, sob a máscara das lutas políticas, pode-se assinalar com estranha generalidade e extensão o "colaboracionismo", a ponto de desdobrar a guerra internacional em guerra civil, mais ou menos potencial, em quase todos os países. E não se deve comparar este fato de grande vulto com os "casos" de cooperação com o inimigo que — excepcional e esporadicamente — têm se dado em todas as guerras: o que define qualitativamente o colaboracionismo atual é precisamente sua quantidade, sua relativa "normalidade". Poder-se-ia tentar resolver a questão alegando que se trata de uma perda moral; este fato porém, já seria suficiente para definir a situação histórica de uma época, e poder-se-ia aceitar essa interpretação com a condição de não a tomar trivialmente, procurando, pelo contrário, tirar dela todas as suas conseqüências. "A Europa perdeu a moral", escreveu Ortega há dezessete anos, no seu livro *La rebelión de las masas*, e antes que isto pudesse parecer verdadeiro. Que a nossa época haja perdido a moral nacional, sem possuir ainda outra moral histórica, é a revelação da profunda crise da nacionalidade, não substituída até agora pela vigência de outra unidade social e política. Se se observa que a Inglaterra é o único país onde a situação foi realmente diferente, e se relaciona com isto o fato de que ela foi e é uma nação num sentido peculiar diverso do continental, pode-se ver mais claramente a situação do conjunto. O violento abalo da guerra de 1939-1945, aguçando as dificuldades e suprimindo as pressões sociais que mantinham certa estabilidade, fez com que se manifestasse de forma exacerbada o que pulsava no íntimo da alma européia nos últimos vinte anos: a incerteza relativamente ao modo de inclusão na vida histórica.

Esta é a situação: não existe em nosso mundo uma unidade histórica que goze de plena vigência. A nação não o é mais; a classe ou a raça nunca o foram nem é provável que — por razões intrínsecas — o sejam algum dia. Apesar de ter sido preconizado por alguns que a solução é a Europa, não significa isto que seja ela a unidade vigente: não o é de modo algum. Começa hoje a ter vigência a *crença* de que a Europa

será nossa unidade histórica; mas não se confunda isto, com a realidade efetiva de uma Europa unitária, que é mais que problemática e sujeita às múltiplas alternativas do acaso.

O homem de nosso tempo, imerso radicalmente na história, assiste à crise profunda de sua inserção na mesma, com a consciência histórica de que sua realidade não tolera as calendas gregas, mas, pelo contrário, exige soluções circunstanciais oportunas. Isto é, sabemos que não temos a rigor um âmbito histórico onde estar; vislumbramos que este deveria ser a Europa, mas ao mesmo tempo percebemos duas coisas: que para que esse âmbito exista real e eficazmente deve-se fazê-lo; e para que se o consiga e para que não seja ele um projeto frustrado, deve ser feito *agora*, dentro de limites temporais peremptórios; e, finalmente, estamos perfeitamente cientes que não temos em mãos os requisitos — intelectuais, sociais, políticos, econômicos — para realizar essa tarefa urgente em que é posto em questão nosso próprio ser. É impossível entender a estrutura da vida humana atual e portanto o repertório de seus problemas reais, sem ter presente esta sua dimensão decisiva.

14. SOCIEDADE E ESTADO

A alteração nas relações entre a sociedade e o Estado está em estreita conexão com o destino das unidades históricas em nosso tempo. Não cabe aqui uma análise da estrutura atual daquelas duas realidades; limitar-nos-emos pois, a assinalar, quase telegraficamente, o que há de peculiar e de novo em *sua interação*.

O termo *intervencionismo* poderia designar com uma só palavra o caráter que, de modo crescente, o Estado assume desde o século XIX, e com ritmo acelerado desde 1918. Convém, no entanto, proceder com cuidado, para não impedir por falta de rigor, que essa palavra esclareça a nossa situação. A intervenção progressiva do Estado na vida social não é privativa de nossa época, mas, como acabo de dizer, caracteriza um grande período; a simples aceleração desse processo nos últimos trinta anos não tem um significado em si mesmo, se não for particularizada em dois sentidos: primeiro, quanto à sua qualidade; segundo, quanto às suas causas.

O intervencionismo estatal foi imposto pelo próprio crescimento do Estado; isto é, assumindo o desempenho de novas tarefas, o Estado teve de exercer sua ação sobre as zonas da vida social que se achavam

em conexão com aquelas tarefas. Assim, por exemplo, quando o Estado se torna responsável da sanidade do país e se encarrega da organização e manutenção de hospitais, clínicas e serviços de assistência, é normal que exija a vacinação obrigatória; se o Estado se obriga a estabelecer os centros de ensino da nação, é perfeitamente natural que exerça uma regulamentação da vida docente; desde que a ele se pede solução para os conflitos da vida econômica, necessita regular de alguma maneira a produção, o comércio, as relações de trabalho; visto que é trabalho seu proporcionar os meios de transporte, ele intervém na organização do trânsito. Tudo isto é evidente. (Outra questão na qual aqui não entrarei, é saber se é necessário ou simplesmente proveitoso que o Estado assuma todas estas funções e as intervenções correlativas, pelo menos na forma em que o fez; o caso da Inglaterra, mais uma vez, é uma advertência para uma consideração mais demorada do caso.) Ora, à raiz da primeira Guerra Mundial, a multiplicação dos problemas compulsórios, somados à debilitação da sociedade em todos os países, exigiu a intervenção enérgica do Estado na maior parte dos assuntos públicos. Tudo isto seria pois normal e a situação presente diferiria da anterior somente por uma intensificação, perfeitamente justificada, de um caráter já existente; mas a questão muda de aspecto se a olhamos mais detidamente.

Seria normal que, uma vez superadas as perturbações dos primeiros anos de após-guerra, o intervencionismo fosse cedendo, mas acontece justamente o contrário. Em segundo lugar, a intervenção estatal se foi estendendo a esferas antes não alcançadas: a religião, a raça, a condição social ou de classe, a vida intelectual, o matrimônio, a família, o número de filhos, às vezes até os costumes e as modas — a saudação, o vestuário, o adorno feminino —. Pouco importa o signo dessas intervenções: o fato global de todas elas pode ser designado com o nome, tão gasto, de totalitarismo, que a rigor mais do que uma forma de Estado significa uma idéia das relações entre a sociedade e o Estado, definidas pela primazia do segundo. *Este* totalitarismo caracterizou a relação sociedade-Estado nos últimos trinta anos da história européia e mesmo onde ele não triunfou plenamente, essa história se nutriu da *resistência* diante do mesmo. Hoje os europeus começam a perceber, com certo espanto, que essa forma de vida histórica é a inversão da relação normal e que encerra um grande perigo para a Europa[5], mas não sabem

5. Veja-se *La rebelión de las masas*; principalmente o capítulo intitulado "El mayor peligro, el Estado".

como escapar dessa situação que prolifera, criando formas novas, quando parecia ter sido superada. A tal ponto foi vigente o pressuposto daquilo que denomino, nesse sentido concreto, "totalitarismo", que se pede ao Estado, a cada Estado, que dele nos liberte, o que constitui a mais flagrante incongruência.

Poder-se-á perguntar pelas causas reais desse intervencionismo desnecessário e injustificado. Creio que a resposta a esta pergunta se encontra na crise das unidades históricas, antes examinada. Como não existem hoje unidades históricas com plena vigência, aquelas que de *fato* existem não encontram sua função específica e adequada. Em outros termos, como os problemas europeus não são propriamente "nacionais", enquanto que os Estados ainda o são, estes não podem se entregar a suas tarefas peculiares e como conseqüência disto a energia imensa da máquina estatal derrama-se fora de sua órbita privativa. Como o Estado só pode fazer política de um modo deficiente, faz *outras coisas*, se extravasa e invade a esfera própria da *sociedade*; este é propriamente o intervencionismo desnecessário e patológico. O Estado não sendo capaz de resolver os problemas econômicos, de convivência *política* dos diversos grupos, de cooperação internacional, e não conseguindo por isso interessar seus cidadãos num programa de vida política comum, dedica-se a fazer etnologia ou sociologia — muito mal, naturalmente —, pretende afastar a religião ou, pelo contrário, impor uma confissão determinada e mesmo uma "filosofia"; procura cultivar certas disciplinas e gêneros literários em detrimento de outros; altera os usos de gestos e linguagem, na saudação por exemplo; intervém por si mesmo ou por suas organizações "paraestatais" — que são outra característica da época atual — no uso ou desuso do chapéu; se opõe, em certas ocasiões, à maquilagem feminina; numa palavra, altera de raiz a relação normal com a sociedade e pretende suplantar esta última no exercício das funções que só ela mesma pode cumprir adequadamente.

Seria, porém, inteiramente ingênuo responsabilizar por tudo isto o "Estado", como realidade autônoma e subsistente. A sociedade, por sofrer uma alteração tão grave, é que permite tais excessos e, na verdade, só uma sociedade enferma, constituída anomalamente, subvertida em sua estrutura interna, sem recursos eficazes, deixa de exercer sua função inalienável e tolera o desmando como sistema permanente. Nestes últimos tempos, principalmente há cerca de quinze anos, tem acontecido na Europa muitas coisas intoleráveis; pois bem, o que é grave não é o fato de elas terem acontecido realmente — isto nem sempre se pode evitar e, em última análise, não tem *demasiada importância* —; o que é decisivo é o fato de terem sido toleradas socialmente.

Certos homens, partidos ou instituições, fizeram ou disseram — bastaria este último — coisas que deveriam lhes ter acarretado automaticamente a repulsa social, o vazio tremendo e irremediável que uma sociedade, quando funciona normalmente, pode e sabe abrir para aqueles que faltam às suas exigências; e todos nós sabemos que isto não aconteceu. Prefiro não recorrer à exemplificação, porque para que esta fosse elucidativa e não induzisse a erro, deveria ser demasiado longa e amplamente desenvolvida; mas o leitor não necessitará um esforço especial para preencher os enunciados anteriores com um conteúdo intuitivo e concreto.

Constitui um sintoma do comportamento anômalo da sociedade atual, a rejeição da vida privada em benefício da vida pública, nos últimos quinze ou vinte anos, conforme o país. Algum dia poder-se-á fazer o inventário dos fatos, muitas vezes cômicos, aos quais os europeus foram conduzidos por esta hipertrofia da vida pública; ver-se-á então como foram substituídos por estímulos públicos aqueles outros que normalmente impulsionavam a vida privada de cada pessoa. Os extremismos e a adesão voluntária à falsidade da propaganda — falsidade conhecida e aceita como tal — caracterizaram essa situação: tomou-se atitudes idolátricas diante de figuras, ideologias políticas e mesmo países cujo conteúdo real, no entanto, ignorava-se quase completamente; admitiu-se, sem qualquer repugnância intelectual, a identificação de outros com "o mal", ou o privilégio da felicidade para os cidadãos deste ou daquele regime — os "alguns milhões de homens felizes" de um determinado país —, como se uma coisa tão problemática, delicada e pessoal como a felicidade pudesse estar cimentada em alguma fórmula de vida pública.

Em suma, nossa situação caracteriza-se por uma incerteza radical — que em vão se tenta mascarar com afirmações desmedidas e extemporâneas — acerca da estrutura e função próprias da sociedade e do Estado, e por conseguinte de suas mútuas relações. Que me seja permitido advertir porém que, paradoxalmente, creio descobrir um começo de orientação num fato negativo: o *fastio* da vida pública, que vai-se revelando categoricamente no europeu há pouquíssimos anos — cinco ou seis, não mais — e que o levará a procurar apoio para a sua vida na intimidade da vida privada, a partir da qual talvez consiga restabelecer uma ordem mais perfeita e adequada para a sua mente e para o mundo. *Sed de his satis.*

15. A VIDA ECONÔMICA

A situação econômica dos homens de hoje não é, naturalmente, homogênea. Seria impossível traçar um esquema unívoco, válido para toda a humanidade atual, nem mesmo dentro dos limites europeus aos quais costumo limitar-me. O simples fato da existência de populações urbanas e rurais introduz nas relações econômicas uma diferença essencial. É possível somente tentar extrair da complexidade dos fatos um esquema da situação "dominante", que afeta as partes mais características e decisivas da Europa atual e que ao mesmo tempo *tende* a invadir as restantes. Esta situação é evidentemente a dos núcleos urbanos.

Em primeiro lugar, os bens econômicos experimentaram uma "desnaturalização" progressiva — paralela àquela que constatamos no "mundo" em geral —, e isto em dois sentidos: quanto à sua índole ou *consistência* e quanto ao seu modo de "haver" ou *existência*. Os bens que o homem atual necessita ou deseja são na sua grande maioria artificiais: inúmeros alimentos, o vestuário, a casa, os objetos de uso, as diversas energias que utiliza, os divertimentos. A natureza só proporciona, em forma utilizável diretamente, uma parte mínima dos objetos por nós consumidos, e mesmo nesses casos há uma ação humana fundamental à base de sua obtenção. Conseqüentemente, os bens econômicos possuem uma existência que depende totalmente do contorno social. O modo de "existir" do ponto de vista econômico é desde logo social; até o que é mais "natural" como a água, por exemplo, existe para o habitante das cidades na forma concreta de "haver nas torneiras", isto é, pelas possibilidades e pela vontade de certas instituições sociais — as repartições de águas — que a fazem circular nos encanamentos e existir ou não para nosso uso. Geralmente, o modo econômico de existir é *estar à venda*. Dizer que "há" batatas, gasolina, tecidos ou aspirina, em termos econômicos, não significa que esses produtos têm certo tipo de realidade ontológica mas sim que se acham nos estabelecimentos que os vendem, à disposição do comprador. Os problemas complicadíssimos da produção, do transporte, do comércio internacional, do intervencionismo do Estado, do racionamento, fazem com que a "existência" econômica dependa inteiramente do conjunto da situação histórico e social do mundo. Uma guerra em Málaga, uma greve no porto de Nova Iorque, o resultado das eleições no Brasil, um artigo num jornal de Paris, têm uma repercussão imediata sobre a situação econômica do automobilista europeu, do homem que toma sua xícara de café ou da

mulher que usa determinado perfume, em qualquer parte de nosso mundo.

Para o homem do campo a situação é outra. Em certas formas de economia primitiva, o homem possui diretamente, a partir de sua existência na natureza, diversos bens elementares. Convém, no entanto, não levar esta consideração muito longe. Também nestes núcleos humanos se necessita — e sobretudo *se deseja* cada vez mais — muitos outros bens além daqueles acima mencionados; por outro lado, a intervenção crescente do social e do estatal na produção dos bens procedentes da mineração, pecuária ou agricultura, tem reduzido a "naturalidade" desses produtos, inclusive em seu lugar de origem, assimilando assim a situação do homem rural à do homem urbano. Por esse motivo disse eu ser esta última a "dominante" e característica — por aquilo que é e pelo que tende a ser — de nossa circunstância total.

O fato de que os bens econômicos existam num âmbito humano implica que, "haver", para eles equivale a "serem possuídos". Mas não se prenda demasiado à idéia de propriedade porque esta é mais problemática do que nunca. Ainda mais: as relações são geralmente tão intrincadas e a propriedade tem realmente tais restrições em seu exercício, que seu sujeito foge com freqüência à nossa percepção. O possuidor de bens econômicos é, a rigor, um impessoal: o *se*, o qualquer, a gente, a sociedade, o Estado; e aqueles bens, em lugar de *estarem* na natureza, têm seu modo de existir na forma de *serem tidos* pela sociedade em qualquer de seus aspectos. Eles dependem, pois, de alguma vontade individual determinada, e justamente isto é peculiar dos fenômenos sociais.

De um modo correlato, o acesso de cada homem aos bens econômicos consiste numa ação, também de tipo social, dirigida a esse "alguém" que os possui e o esquema habitual desse acesso é a compra. Em outras formas de vida econômica a maneira usual de adquirir esses bens é uma ação exercida sobre a natureza, seja ela sem maior esforço — colher uma fruta — ou à custa de esforço — apoderar-se de um animal, cultivar a terra, construir uma casa —. Pode-se objetar que hoje também é necessário realizar essas ações ou outras semelhantes, o que em princípio é exato; observe-se, porém, a diferença de aspecto. Não se confunda a aquisição da riqueza com a dos bens econômicos. Alguns homens possuem riqueza, outros não; aqueles estarão isentos do esforço de obtê-la, mas da mesma maneira que estes — que podem ter conseguido alguma pelo trabalho —, estão forçados a executar as ações sociais mencionadas para adquirir os diversos bens, visto que

ninguém os possui por si mesmo e a maioria deles tem uma tal estrutura que os coloca intrinsecamente na dependência da coletividade. Dois fatos peculiares de nosso tempo, o intervencionismo e as aglomerações, tornam isto cada dia mais verdadeiro. Os cupons de racionamento, os passaportes e salvo-condutos, a simples afluência de compradores, interpõem entre o indivíduo e os bens econômicos a necessidade de ações *sociais* que chegam a anular, em alguns casos e pelo menos dentro de certos limites, as diferenças de riqueza.

É possível ainda acrescentar alguma coisa. As medidas que a sociedade ou, outras vezes, o Estado, tomam em relação aos indivíduos são de tal maneira eficazes, que funcionalizam socialmente as possibilidades individuais chegando a anular a situação determinada pela posse das riquezas. A proteção estatal ou as expropriações, "bloqueios", inabilitações, exclusões do trabalho etc., fazem com que a própria possibilidade de acesso aos bens dependa de uma circunstância social. O homem atual, para quem a existência natural dos bens é inoperante, realiza sua vida econômica, na sua totalidade, em interação com um complexo de realidades sociais, grande parte das quais não depende da vontade de alguém em particular e à mercê das quais ele se encontra. O "mundo econômico" é também *histórico-social* e por isso os seus problemas igualmente o são. O homem contemporâneo tem consciência clara de que, mesmo na hipótese de uma abundância "física" suficiente de todos os produtos, sua vida econômica não ficaria resolvida; o fato de que essa abundância seja uma *conditio sine qua non*, é outra coisa. Por esse motivo vivemos já na crença de que a economia depende da marcha da história; mais uma vez, a falta de um saber suficiente acerca da realidade histórica se converte na origem direta de uma situação vital extremamente crítica. Vai-se esboçando, pouco a pouco, nas diferentes zonas da vida, um perfil coerente de nossa situação.

16. AS FORMAS SOCIAIS

Naturalmente não se trata de estudar aqui, em detalhe e diretamente, as formas sociais de nossa circunstância e sim de examinar o que ocorreu com as formas sociais em nosso tempo, assinalando rapidamente aqueles pontos em que a variação foi maior e mais profunda.

O que se verifica, antes de mais nada, é que as formas sociais das gerações imediatamente anteriores perderam quase inteiramente sua

vigência e subsistem apenas como *sobrevivências*, convivendo com certas experiências novas que ainda não alcançaram caráter *social* e que por isso atuam com um sentido completamente diverso. A vida atual não se prende necessariamente a formas próprias e isto tem dois aspectos: por um lado, o homem de nosso mundo está muito menos constrangido, limitado e prefigurado pela pressão daquelas e possui, portanto, uma liberdade maior para construir uma vida autêntica e própria, num sentido rigoroso; por outro lado, porém, está muito mais abandonado aos seus próprios recursos, sem o apoio de estruturas prévias capazes de configurar e modelar sua vida. Disso resulta que quando o indivíduo não possui riqueza e vigor pessoais suficientes e não é capaz de informar sua vida por si mesmo, não está *em forma*, pelo motivo de não dispor de forma alguma dada de antemão na qual se possa alojar. Aqui se acha a explicação de inúmeros fatos dos últimos vinte e cinco ou trinta anos, principalmente dos fatos melodramáticos, cuja gravidade máxima, sem dúvida, é menor do que a da situação inofensiva que acabo de mostrar, e é em grande parte sua causa.

As duas alterações mais importantes que atingiram as formas sociais européias a partir da primeira Guerra Mundial, acham-se intimamente ligadas entre si, embora não sejam redutíveis uma à outra. São elas as seguintes: a mudança operada na família e a nova posição da mulher. Estes dois fatos imprimem à vida européia — fora da Europa analogamente — um caráter que a diferencia nitidamente daquela da época anterior e se converte *ipso facto* num dos ingredientes dinâmicos de nossa situação.

Em primeiro lugar, a família. O que se pode dizer dela, de mais urgente e verdadeiro, é que falhou como *forma social*. O fato pode ser lamentado, é claro, mas antes deve ser entendido. A família — salvo dois tipos de *exceções* que logo mais apontarei — não cumpre hoje sua missão imediata, que é a de ser a primeira instância à qual os indivíduos apelam para resolver seus problemas. Tradicionalmente, o homem sentia-se apoiado e protegido por sua família; o seu primeiro gesto diante de uma urgência econômica, profissional, social, pessoal, era lançar mão da unidade familiar que resolvia inteiramente uma primeira zona de dificuldades; era, pois, a grande facilidade elementar que envolvia os homens e com a qual eles contavam. Esta situação, que antigamente se estendia às famílias no sentido amplo — as linhagens — estava já reduzida desde o século XIX à família *sensu stricto*, à unidade definida pela vida comum; porém, era vigente até vinte ou trinta anos atrás. Ora, hoje a família é a primeira dificuldade e o primeiro problema com os quais a maioria dos homens depara. A sua

função dinâmica alterou-se completamente: trata-se de uma inversão rigorosa de seu papel e, portanto, de sua realidade. As exceções acima referidas são aquelas constituídas por famílias de tipo "antigo" que conservam, por acaso, a forma anterior hoje perdida, ou famílias nas quais é realizada sua função original pelo esforço e ajuste *interindividual* de seus membros. Não se trata, em nenhum dos casos, de uma forma vigente "da" família.

É necessário investigar agora as causas desta situação de quebra da instituição familiar; não pela mera curiosidade de saber "por que" as coisas se passaram assim, mas porque só se pode saber verdadeiramente *o que* aconteceu quando se vê a eclosão de suas fontes vitais, quando se assiste o seu *acontecer*. Esta é uma das questões que se costuma resolver de preferência com explicações cômodas e simplistas, porém falsas. Diante do fato de que a família atual não funciona adequadamente, costuma-se tentar dois tipos de explicação: o primeiro consiste em dizer que, realmente a família é uma instituição inconveniente e odiosa, pelo menos no estado atual da humanidade, e é urgente a sua dissolução; o segundo, pelo contrário, imbuído da excelência da forma tradicional da família, acredita ter esta falhado principalmente por ter sido "atacada", e concretiza as causas de sua decadência em motivos de índole religiosa e moral, particularmente de moral sexual. Estas duas atitudes confundem a família com o matrimônio, coisas completamente diferentes embora exista entre elas inúmeras e íntimas relações *consecutivas*; por essa razão, é posta como primeiro plano de qualquer consideração *sobre a família* a questão do divórcio, assunto que concerne *primo et per se* ao vínculo matrimonial e sobre o qual de modo algum é lícito fazer gravitar essa forma social que é a família.

A meu ver, há quatro causas principais e diretas do fracasso da família tradicional. Digo diretas porque não tem sentido fazer intervir na explicação de um fato concreto, alterações históricas de maior generalidade e volume que afetam o aspecto geral da vida humana numa época, e *secundariamente* suas formas ou elementos particulares; este é o caso, por exemplo, da religiosidade, da exigência de felicidade que cada época apresenta etc. A primeira dessas causas é a crise de serviçais, que proporcionavam antes a estrutura básica sobre a qual as relações familiares se podiam dar com descanso; o desaparecimento quase total do serviço doméstico em muitos países e sua anormalidade nos poucos em que subsiste, como na Espanha, veio trazer uma incomodidade permanente na vida familiar, por tornar seus pressupostos problemáticos e por obrigar que se ocupe ativamente do seu "subsolo", com o qual se contava sem outras dificuldades. (Entre parênteses: os

empregados não existem ou existem na forma de descontentamento permanente, apesar das vantagens indubitáveis de sua condição — salário livre depois de serem cobertas decorosamente as necessidades elementares —, vantagens dificilmente igualadas pelas de outro profissional modesto e pouco qualificado; este fato se dá porque o serviço doméstico para ser real e não apenas um arremedo de si mesmo ou um *pis aller*, requer uma relação de tipo "familiar" ou de "quase escravidão" — pouco importa a benevolência efetiva desta e que existiu muitas vezes na escravidão *sensu stricto* —. Por razões muito graves e longas de se expor, os homens atuais não se ajustam a nenhum destes dois tipos de relação e, por conseguinte, nesse terreno a sorte está lançada por agora; só poderá ser diferentemente quando o caráter da vida se alterar substancialmente.) Observe-se, por outro lado, o fato significativo de que a família da classe popular, sem criados, foi sempre "menos família" que a das classes superiores, e está hoje menos afetada em seu funcionamento, na dimensão que depende da causa acima apontada.

A segunda causa é a dificuldade econômica em que vive a maior parte dos europeus de hoje. Tem ela duas conseqüências: a mais importante é a necessidade dentro de cada família de mais pessoas trabalharem e mais tempo, e a conseqüente dispersão, pressa e diminuição das relações e da convivência. A outra conseqüência é o desaparecimento progressivo do "fundo de reserva" das famílias, isto é, da "casa" como depósito tradicional de coisas; uma casa normal, nas gerações que nos procederam, era um repertório quase inesgotável de roupas, de objetos de uso, de retratos e de velhos guardados; o tamanho das casas atuais, a qualidade inferior dos móveis e tecidos, pouco duráveis, a limitação das aquisições ao indispensável, volatilizaram esse substrato material em que a família se decantava; para as crianças desta época não existirá a realidade fabulosa que foram os grandes armários, as cômodas, os baús cheios de objetos heteróclitos, pouso tangível e visível em que se renovava a vivência do que era essa realidade poderosa que chamamos família.

A terceira causa é a aceleração do *tempo* da história, de que já falamos. A rapidez da marcha das coisas faz com que as gerações difiram entre si mais do que seria normal e por isso mais dificilmente se entendam. Assim é que as relações entre pais e filhos experimentam hoje sérios embaraços; note-se que essas relações são melhores e mais cômodas quando os pais são mais velhos que os filhos cerca de quarenta e cinco anos do que cerca de trinta — como é mais freqüente —; no primeiro caso a distância é suficientemente grande para ser reconhecida, e então pais e filhos estão mais dispostos a admitir suas respec-

tivas autonomias e a aceitar uma margem de "incompreensão", o que já é um modo de se compreenderem.

Finalmente, a quarta causa, também antes mencionada, é a invasão da vida pública e a quase total eliminação da vida privada. Durante estes últimos anos o assunto preferido à hora das refeições é a política, um dos temas menos propícios para alimentar a convivência familiar. E não porque ele suscite discussões — as famílias sempre discutiram e é bom que o façam — mas porque a vida pública representa precisamente *outra coisa* diversa da vida familiar e destrói por isso o seu conteúdo peculiar.

Quase me atreveria a contar como uma última causa da difícil situação da família os defensores da mesma que têm surgido nestes anos: sem compreenderem seu caráter *histórico*, acreditam que *a* família é o tipo de família que encontraram como vigente e se obstinam no empenho vão de restaurá-lo; por outro lado, encarando com hostilidade os esforços feitos para salvar a substância da unidade familiar através de *outras formas* viáveis em nossa situação, aceitando como família só o que se ajusta a um esquema perfeitamente circunstancial e de maneira alguma "eterno", lícito apenas para uma circunstância pretérita, aceleram com isso a dissolução efetiva da própria instituição familiar.

Tínhamos visto anteriormente que o sentido imediato do "mundo" é, para o homem de hoje, o seu contorno humano e social; vimos também que o homem atual não sabe a que se ater no que diz respeito às unidades históricas dentro das quais está incluído e quanto às relações entre a sociedade e o Estado. Em outros momentos críticos da vida pública lhe havia restado uma instância elementar e primária na qual se apoiava: seu contorno imediato ou a família; hoje a sua situação de instabilidade e perplexidade começa por ela. Não se entenda com isso que o homem atual se sinta inquieto pelas suas "idéias" sobre a família; o que acontece é que suas *ações* vitais que dependem da mesma estão de fato entorpecidas pela própria família, surgindo daí a *aporia* e, portanto, a perplexidade.

Em segundo lugar, procuremos perceber a mudança sobrevinda às formas sociais de vida referentes à mulher e conseqüentemente àquelas da relação com ela. Para resumir, numa fórmula mínima, o pressuposto geral da condição feminina no século passado e nos primeiros anos do nosso, o reduziremos a dois pontos, intimamente ligados. O primeiro é o seguinte: cada um de nós é ao mesmo tempo "homem" — no sentido de *homo* ou "pessoa" — e "varão" ou "mulher"; a época precedente concedeu, em princípio, a primazia à segunda destas di-

mensões, mesmo no que diz respeito à pessoa feminina, isto é, considerou que há "mulheres" que pertencem à espécie humana e que, portanto, são *também* "homens". Daí a identificação — que se reflete no equívoco da maioria das línguas — entre "homem" e "varão"; daí também o fato de que todas as vezes que a mulher se "humanizou", isto é, que enriqueceu seu repertório vital com novas possibilidades ***humanas***, a rudeza habitual de varões e mulheres interpretou isso como "masculinização", e quase sempre com uma inexatidão flagrante. O segundo ponto dominante da condição feminina consistia no fato de que uma mulher só podia fazer aquilo sobre o que havia um acordo social positivo; isto é, em vez de estar livre para fazer "qualquer coisa", desde que não houvesse nenhuma razão para não fazê-la, deveria existir, pelo contrário, razões muito concretas — decorrentes de sua condição biológica privativa ou de uma aprovação social *expressa* — para que se considerasse lícito uma iniciativa feminina. Isto conduzia a duas conseqüências imediatas: uma, que a vida da mulher estava muito determinada pela sociedade, estritamente orientada pelas formas sociais e com um repertório de possibilidades muito limitado; outra, por serem as suas ações e reações bastante previsíveis, a relação com ela era simples e nada problemática; neste sentido, "cômoda".

Pois bem, a situação descrita está hoje profundamente alterada. Os pressupostos indicados perderam a sua vigência; começa-se a perceber que as mulheres são antes de tudo *pessoas*, ***homens***, seres humanos qualificados por sua feminilidade. Isto, porém, não é moeda corrente, mas sim uma convicção que luta por se tornar dominante; nalguns países — entre eles o meu — subsiste, ainda que atenuado, o estado anterior de crença. Como conseqüência disto, começa-se a viver com o pressuposto de que as mulheres, em princípio, podem fazer múltiplas coisas *indeterminadas*, todas as que possam desejar desde que não haja inconveniente ou desaprovação social *concreta*. Nos últimos trinta anos as mulheres se lançaram euforicamente em mil coisas, de um modo geral inofensivas, e talvez nem sempre interessantes: foi simplesmente a estréia de um modo novo de ser histórico. Mas não o conseguiram "sem lágrimas", como Salomão Reinach queria o grego, porque nada havia irritado tanto um número tão grande de nossos contemporâneos e contemporâneas como o fato de presenciar as mulheres numa série de coisas inocentes e com freqüência triviais: estudar, trabalhar em várias profissões, viajar, fazer esporte, fumar, freqüentar os cafés, não se assustar sem motivo, entrar em relações de convívio humano, ter opinião... Todas estas coisas foram invariavelmente entendidas como "masculinização" pela razão antes indicada; a cada novo ensaio, se

preconiza o desaparecimento iminente da feminilidade da face da Terra e, na realidade, nenhum deles a pôs em perigo, embora, por outro lado, alguns não tenham valido a pena. E em todo o país, houve uma geração que viu sua forma de vida comprometida e sua felicidade individual correndo um grande risco pelo embate de duas vigências sucessivas; na Espanha, provavelmente é o caso das mulheres nascidas entre 1910 e 1925, mais ou menos.

Ao sobrevir esta mutação, a vida da mulher tornou-se muito menos "predeterminada" socialmente, com mais liberdade para receber um conteúdo autêntico, mas também sujeita a mais riscos. A perda das formas sociais, característica do tempo, foi muito mais ampla e súbita para as mulheres e por esse motivo lhes é hoje muito mais difícil a vida; já não lhes é suficiente se inserirem numa trajetória vital, deslumbrante ou obscura, cheia de encantos ou antipática, traçada anteriormente pelo contorno social; lhes é necessário escolher entre possibilidades esquemáticas muito mais numerosas, para nelas instalar uma vida que não possui ainda sua imagem cristalizada e que, pelo contrário, requer um esforço — e um talento — imenso de invenção. E, incidentalmente, a relação com a mulher tornou-se problemática: já não se sabe mais o que ela fará em cada circunstância; não se sabe o que poderá fazer por iniciativa própria; os tipos tradicionais de relação entre o homem e a mulher multiplicaram-se repentinamente e não há formas vigentes para os mesmos. Daí a hesitação, a dificuldade e também o encanto do convívio mais complexo, vivo e imprevisível.

Por tudo que vimos, não somente as grandes coisas que se publicam nos jornais e que depois passarão para os manuais de história estão em estado de instabilidade e insegurança: também o estão as molas humildes da vida privada, das quais, em última análise, dependem mais radicalmente o sentido da vida e a "idéia do mundo" em cada época.

17. PRAZER E DIVERSÃO

É flagrante o papel desempenhado na vida humana pelos prazeres e pelas diversões que o homem *necessita* obrigatoriamente e que melhor do que tudo definem a imagem de sua vida e sua íntima vocação; porém, o tema é tão rico e complexo, que seu estudo nos afastaria demasiadamente de nossa meta e obrigar-nos-ia a um ritmo que não se coaduna com o deste livro. Limitar-me-ei, portanto, a resumir com

concisão telegráfica, algumas notas que nos permitam assinalar a posição deste problema[6].

1) A arte proporciona atualmente pouco prazer relativamente ao seu valor e à consideração social que possui. O homem médio de nossa época costuma inclinar-se diante da obra de arte, mas dela pode tirar uma parte mínima de prazer e, além disso, esse prazer muitas vezes não é sincero e se impõe apenas como uma obrigação de sentir ou de "admirar". E convém ter presente que o efeito normal da obra de arte, quando esta alcança a plenitude de seu sentido, é o *gozo estético*, expressão em que o substantivo deve ser grifado tão fortemente quanto o adjetivo. Tudo isto que é evidente para a pintura, mais ainda para a escultura e a arquitetura — na realidade e sem aludir às suas qualidades, hoje não sabemos bem "o que fazer" com um quadro ou uma estátua, como devem se relacionar com um edifício etc. —, no que diz respeito à música, parece mais discutível. É verdade que a música proporciona hoje mais prazer que há quinze ou vinte anos, mas muito menos que no período que vai do romantismo ao princípio deste século; além disso é preciso distinguir o prazer causado pela *música* daquele que os *concertos* proporcionam: neste último, cujo aumento é sensível, intervêm ingredientes de outra índole que não a estritamente musical.

2) Tradicionalmente, o teatro constituía a transição entre a "arte" e a simples "diversão". Ele foi inicialmente um espetáculo onde se ia para se divertir, mas era também um espetáculo "artístico". Até há pouco tempo, até a última fase de prosperidade da ópera, que coincidiu com um ressurgimento do teatro dramático, este espetáculo foi uma fonte autêntica de prazer e desempenhou uma função decisiva na vida dos europeus. Note-se que o espetáculo não se esgotava no cenário: o próprio público dava-se a si mesmo como espetáculo e freqüentemente isso era o mais importante; daí o valor de dois elementos que, embora pareça estranho, são desprezados ou vistos com hostilidade no cinema: os entreatos e os palcos. Ora, nos últimos anos, o teatro não proporciona mais um prazer verdadeiro; na grande maioria dos casos, o espectador sai do teatro decepcionado. Não há dúvida que uma grande massa o continua freqüentando, apesar dessa impressão penosa. Pode-

6. Remeto o leitor a algumas páginas de Ortega sobre este tema, especialmente suculentas: "Musicalia" (*El Espectador*, III); "Elogio del *Murciélago*", "Apatía artística" (*El Espectador*, IV); "Para un Museo Romántico" (*El Espectador*, VI); *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela; Prólogo a un tratado de montería*. (Veja-se também meu estudo *La imagen de la vida humana*, Emecé, Buenos Aires, 1955.)

se explicar este fato por duas causas: a falta de sinceridade que leva muitos a se enganarem inclusive a respeito daquilo que gostam realmente ou os diverte, e a inércia; as duas explicações são verdadeiras mas me parecem insuficientes. Creio que há outra causa: a *necessidade* do teatro, a sua função insubstituível que faz com que ele seja procurado de vez em quando, apesar dos desencantos; e isto fica confirmado pelo fato de que o cinema, por exemplo, se tenha impregnado, malgrado ele mesmo, de teatralismo, como resposta a uma imperiosa exigência que o teatro atual não soube satisfazer e o cinema não soube eludir.

3) Dos *divertimentos* restantes, alguns são "permanentes" e postos em prática pelo homem em todas ou quase todas as circunstâncias: os exercícios físicos, a caça, as "festas", a conversação, os jogos em que se ganha ou se perde. Nestas diversões, de vigência praticamente constante, o que importa é o *quanto*, o mais e o menos. Hoje, por dificuldades de realização, a caça está reservada a muito poucos; por razões complexas — acerbidade e violência política, temor de se expressar livremente, falta de tempo, confinamento dos indivíduos na esfera de seus interesses particulares —, a palestra, apesar de sua universalidade avassaladora, está em declínio como fonte de prazer e diversão; o espírito do "jogo" passou em grande parte para as competições esportivas; as festas foram perdendo seu caráter "interindividual" — análogo ao da convivência dos espectadores de teatro — para se "socializarem"; os exercícios físicos, os esportes, pelo contrário, sofreram um enorme incremento em extensão e interesse mas, se não me engano, começam a perder terreno; refiro-me, é claro, à prática de esportes, não aos espetáculos esportivos, porque estes últimos nos remetem a outra questão.

4) Os "circenses" — o futebol, o boxe etc. — possuem várias características peculiares: a) têm plena eficácia de diversão para grandes massas, mas nenhuma para outros grupos: se para uma parte de nossos contemporâneos representam um atrativo poderoso, há um grande número que neles não encontra *prazer algum*; por isso pode-se dividir os homens atuais em dois grupos: os que são assíduos a estes espetáculos e não poupam esforços, incômodos ou gastos para assisti-los e os que "nunca" os assistem. b) O prazer proporcionado por estes espetáculos é de índole *orgiástica* e consiste principalmente na exaltação das massas que os presenciam, sendo o público por isso um ingrediente essencial do espetáculo, não interindividualmente como na ópera mais sim como *massa*. Daí a necessidade da afluência de público numeroso: é impensável uma partida de futebol ou uma luta de boxe diante de um espectador solitário ou um pequeno grupo; o mesmo acontece

com as touradas, embora por outros aspectos o espetáculo seja de índole diferente. Note-se também que, quando essas competições são transmitidas pelo *rádio*, o locutor não se limita a explicar o que os jogadores fazem mas tenta também descrever o comportamento do público, inclusive os clamores e aplausos e somente assim desperta o interesse dos ouvintes. c) Nestes espetáculos intervém o elemento do "jogo" no sentido da rivalidade *partidarista*; não se trata da luta *atual* entre os competidores, mas sim da genérica e permanente — a começar dos verdes e azuis do circo romano —; nas touradas, onde a luta não é diretamente entre homens, costuma haver além do encontro entre o toureiro e o touro, que é a substância imediata da festa, um fundo de rivalidade entre o toureiro presente na praça e outro ausente, ao que se refere virtualmente o que acontece no espetáculo.

5) A diversão mais universal e francamente vigente em nossos dias é o cinema. Seu caráter artístico — embora incontestável — não alcançou um reconhecimento suficiente e social; no entanto, qualquer pessoa se atreve a dizer que não lhe agrada o cinema ou que prefere tal filme a outro e geralmente se vai ao cinema — e a um determinado — porque se tem um prazer real nisso. (Começa a surgir o inevitável "pedantismo" cinematográfico e o que acabo de dizer deixará logo de ser de todo verdadeiro.) Ora, esta diversão é bastante estranha: em primeiro lugar, no cinema apaga-se a luz e desaparece a sala; isto faz com que cada espectador fique *só* e por esse motivo — muito mais do que pela ausência real dos atores — não se costuma aplaudir. Em segundo lugar — e coexistindo com este caráter *individual* do espetáculo que o aproxima da leitura, por exemplo —, o cinema é o que mais se pode imaginar de *coletivo*: não posso ver o filme que desejo mas sou obrigado a escolher entre aqueles que estão sendo exibidos em determinados locais públicos para onde terei de me dirigir, com muitas outras pessoas, em relação às quais posso ser de opinião diferente; porém o meu prazer tem que "coincidir" com o seu, porque, no caso contrário, não há projeção. Em terceiro lugar, o desaparecimento da sala e do público, unido à potência expressiva do cinema, fazem com que o espectador fique "incorporado" ao mundo fictício da tela, sem palco nem boca de cena: sem *enquadramento*. Por isso o cinema possui um grande poder "diversivo" e faz com freqüência que aconteça o oposto daquilo que se dá no teatro: é comum que nos sintamos logrados por um espetáculo teatral cujos valores reconhecemos enquanto que muitas vezes nos divertimos com um filme que julgamos fraco. Em quarto lugar, no cinema lutam duas tendências opostas: por um lado, ele simula ou copia um mundo ausente e inacessível e *multiplica os pontos de vista*

por meio do movimento e da sucessão temporal; por outro lado, a única coisa que na verdade interessa aos homens é a vida humana, o "drama", e faltando este o filme se torna um "documentário" e, sejam quais forem suas qualidades, aborrece; ora, como a forma tradicional de "drama" humano é dada pelo teatro ou pela novela, o cinema costuma sacrificar suas possibilidades mais autênticas para recair no teatralismo ou na literatura, por incapacidade de encontrar a forma certa do "drama cinematográfico". Por último, o que mais interessa no cinema são os atores; antes de mais nada se vê quais são os que trabalham no filme; a razão disto é que o espectador vai ao cinema principalmente para "vê-los viver", para viver imaginariamente e de um modo imediato "outras vidas". Isto explica o êxito evidente dos "filmes históricos", em que o espectador e auditor se transporta para outras formas remotas de vida e satisfaz desse modo a necessidade desse "gozo histórico", sentida tão vivamente pelos nossos contemporâneos.

E agora podemos perguntar pela maneira de divertir própria do cinema ou pela forma de diversão mais característica de nossa época. *Di-vertir* é afastar alguém de algo, principalmente de si mesmo; mas enquanto no teatro ou nos espetáculos esportivos alguém se diverte de si mesmo para *se converter* ao público — como reunião de indivíduos em parte *conhecidos* ou como *massa anônima* —, no cinema a pessoa se di-verte ou se afasta de todo o contorno real para se voltar inteira e exclusivamente à tela. Esta individualidade da diversão, no entanto, não é "pessoal"; pertence a *cada um dos muitos* que assistem à projeção coletiva e supõe a inclusão do espectador na norma comum e impessoal dos gostos vigentes. Por último — e isto não é de modo algum fortuito —, a substância positiva da diversão, aquilo para o que o espectador se *con-verte*, é um *acontecer* enquanto tal, um movimento que me leva a *assistir*, dentro do repouso de minha poltrona, outras vidas humanas; não como no teatro, olhando-as do meu ponto de vista único, mas situando-me virtualmente nos seus respectivos pontos de vista. O cinema e nossa época são *perspectivistas*.

18. OS PRESTÍGIOS

Desde 1870 até a chamada Guerra Européia, a Ciência — com maiúscula — e o "oficial" eram os dois grandes prestígios que brilhavam aos olhos dos homens do Ocidente. Quando por acaso ambas as dimensões coincidiam na mesma pessoa, chegava-se à sumidade: isso

acontecia com o *académicien* ou o *Herr Professor*, no qual à instância científica se somava a consagração oficial.

Nem sempre fora assim, nem mesmo num passado próximo; em outros tempos, os prestígios haviam sido a auréola do guerreiro, o esplendor da aristocracia, a estremecida figura do "artista" romântico. A Ciência não necessitava de mais justificação; pelo contrário, ela justificava tudo; além de se crer nela, tinha-se entusiasmo por ela; todos se sentiam obrigados a "estar bem" com ela, adaptando-se aos seus resultados. Foi essa a época em que mais do que tudo, se temia o "conflito com a ciência"; para dar um único exemplo lembre-se os inumeráveis esforços de invalidar a religião com a astronomia, a geologia, ou a biologia e outros não menos freqüentes de salvar a "Harmonia entre a Ciência e a Fé" — dando-se aos termos empregados um valor semântico muito preciso [7].

Quanto ao "oficial", seu prestígio coincide com a etapa de tranqüilo exercício do poder da democracia liberal, forma "segura" do Estado nacional moderno: a Terceira República Francesa, a Alemanha unida de Bismarck e seus sucessores, a Restauração espanhola, inclusive a era vitoriana e o suave outono que constituiu o reinado de Eduardo VII, embora a Inglaterra sempre obrigue a distinções. Nesse tempo, tudo o que tinha a sanção do Estado ou das grandes instituições gozava automaticamente de prestígio: significava alguma coisa ser professor de Universidade, magistrado, general, deputado, acadêmico, mais ainda bispo ou ministro. Para aquele que possuía qualquer destas dignidades era conferido automática e eficazmente um amplo crédito, cujo titular real era o "cargo" e não a pessoa que o "ocupava". Nem seria preciso dizer que muitos representantes do oficial eram ineptos ou indecorosos e isto era perfeitamente conhecido; estes casos, porém — não importa seu número —, eram tidos como "exceções" e não afetavam o prestígio genérico de seus respectivos "papéis". Deste modo, o homem médio sentia-se "seguro" numa sociedade em que havia governos, tribunais de justiça, centros docentes, instituições eruditas, hierarquias eclesiásticas, estados-maiores, diplomacia, tudo isto corroborado pela sanção inapelável da Ciência.

Olhando à nossa volta, podemos ver como a nossa situação difere da que acabo de descrever. A ciência perdeu sua maiúscula — não é muito, certamente, mas também não é pouco —: hoje nos repugna usá-la, ou o fazemos ironicamente. (Entre parênteses: um exame pers-

7. Cf. Ortega, *Historia como sistema*, cap. II-IV.

picaz do uso das maiúsculas e das minúsculas num momento determinado revelaria muitas coisas interessantes; lembre-se o leitor das flutuações ortográficas do castelhano nos últimos dez anos.) Dizendo que a ciência perdeu sua maiúscula, quero dizer que não perdeu nada de intrínseco — nenhum componente *reell*, como diria Husserl —, mas somente algo que se refere ao nosso modo de vê-la, ao seu papel em nossa vida. A ciência não é menos rica, precisa, rigorosa, inclusive verdadeira, do que antes; pelo contrário, talvez o seja mais; é porém menos apreciada, menos admirada, menos acreditada, menos temida. Nela não se espera fundamentalmente; não é muito importante que a posição que se adote não seja sancionada pela ciência. Para dar um exemplo de sinal contrário ao do anterior, pode-se perguntar se na verdade significou alguma coisa para o racismo e para o marxismo o fato da "ciência" não aceitar hoje as doutrinas etnológicas usadas sobre os arianos, ou a interpretação materialista da história. Talvez se tenha procurado fabricar alguma "ciência" racista ou marxista, porém mais como uma concessão supérflua e como luxo do que como necessidade de justificação.

Por outro lado, diante de uma pessoa que exibe uma representação oficial de qualquer tipo, somos inclinados a suspender nosso juízo; isto é, o seu prestígio não se impõe prontamente, não lhe abrimos esse crédito antes mencionado; esperamos — talvez com alguma desconfiança — que mostre suas qualidades, sua aptidão ou sua eficiência. Quando sabemos que alguém é acadêmico, magistrado, general ou professor, não pensamos desde logo que se trata de um homem inteligente ou de valor, nem tampouco o contrário, salvo em casos muito especiais; simplesmente suspendemos nossa opinião, o que significa que não existe como antes uma *opinião pública* terminante sobre o "oficial". Isto significará que os titulares de "cargos" ou "dignidades" são indignos dos mesmos com maior freqüência que anteriormente? Parece excessivo afirmá-lo; em linhas gerais, para muitas categorias não é exato, sobretudo em certos países. As razões, no meu entender, são outras e mais graves.

Elas são as seguintes: o poder público, nestes últimos anos, tem concedido habitualmente as dignidades oficiais para aqueles que coincidem com a esfera de seus interesses e "opiniões" — porque, como já vimos, o poder público ao mesmo tempo que se tornou expressamente partidarista se apresenta como titular de "opiniões" —; em muitos casos essas pessoas são, *também, de valor*; porém, desde o momento em que o princípio de sua seleção não é este, o valor, pelo menos primordialmente, seu prestígio social se debilita. Ao mesmo tempo, como

se tomou uma posição de hostilidade e descrédito em relação aos prestígios oficiais de outra índole, o homem médio julgou terem sido todos eles atacados de um modo geral ao vê-los postos por seus inimigos em tela de juízo. Isto, porém, não é o mais grave, e sim o fato de que muitas formas políticas contemporâneas se caracterizaram e se caracterizam pela consagração súbita e encomiástica de homens que, pouco depois, são difamados e denegridos *pelo mesmo Estado que os constituíra em seus postos*, por motivo de mudança na política ou de qualquer atitude pessoal dos titulares dos "cargos". O Estado, negando desse modo sua própria sanção, não é levado a sério, em caso algum. Há, porém, outras duas razões ainda mais graves, apesar das apontadas acima já o serem muito. Uma delas é que a aceleração do ritmo histórico produziu o *anacronismo* de quase todas as *instituições*; estas se tornam arcaicas e são consideradas como incapazes de estabelecer vigências verdadeiras: lembre-se, por exemplo, das Academias. A outra razão é a profunda desorientação em que está o homem contemporâneo em relação a quase tudo, o que acabamos de examinar nos itens anteriores; temos a consciência de que a realidade é problemática em todos os setores e não estamos dispostos a admitir que as instituições "oficiais" possuam soluções pertinentes e eficazes às quais possamos nos ater para enquadrar nossa vida.

Vimos até aqui que os dois prestígios principais que os europeus das gerações anteriores acatavam, perderam sua vigência em grande parte e só se conservam em forma residual. Isto significará que hoje não há prestígios? Seria extremamente inverossímil porque a função do prestígio não é, de maneira alguma, supérflua, mas desempenha um papel necessário na dinâmica social; se os antigos prestígios periclitaram, devem ter sido substituídos por outros. Quais são estes?

A meu ver pertencem a três tipos principais. Ao primeiro poderíamos chamar o dos prestígios *concretos* ou *a posteriori*, isto é, daqueles que estão justificados ou, em outros termos, que se constituíram como tais, que alcançaram sua condição prestigiosa; este é o caso dos prestígios pessoais, mas evitei usar esta expressão para denominar o tipo porque pode se tratar de realidades impessoais em sentido estrito, ou sociais, nas quais se dá a mesma concretude. Para compreender os dois tipos restantes devemos lembrar do sentido etimológico da palavra prestígio.

Praestigium, em forma mais clássica *praestigia*, e melhor ainda no plural, *praestigiae*, significa antes de tudo enganos, ilusões e, por extensão, jogos de mão ou encantamentos; deste sentido se passou ao de ascendência ou autoridade sobre alguém, prestígio no seu signifi-

cado atual. Convém ter presente este sentido primeiro que é essencial, porque hoje tem grande importância um tipo de prestígios "lançados", construídos e preparados deliberada e voluntariamente mediante diversos recursos, englobados comumente sob o nome de propaganda. O fato conhecido de que algumas figuras, a partir do momento em que entram em conexão com grupos ativos e enérgicos, adquirem uma importância social que de modo algum corresponde a suas qualidades intrínsecas ou à sua situação *prévia*, significa que se mobilizam sobre as massas contemporâneas, metodicamente e com desígnios muito precisos, autênticas *praestigiae* em sentido antigo. Sendo a técnica usada para estes fins muito eficaz e existindo no mundo organizações de diferentes tipos, mais ou menos articuladas e com amplíssimas possibilidades de ação, vai-se forjando uma série de "prestígios" deste tipo, de matizes diversos, que constituem uma das realidades sociais mais atuantes em nossa situação. O leitor, meditando um pouco, encontrará no seu horizonte mais de uma dúzia de exemplos de todo o mundo que poderão ilustrar estas considerações.

O último tipo de prestígios vigentes é ainda mais sutil e corresponde aos estratos mais profundos da alma contemporânea. Naquele que acabo de examinar, a massa é objeto ou "vítima", por assim dizer, de *praestigiae* ideadas e forjadas por certas minorias, que contam com a "boa-fé" — pelo menos em princípio — dessas massas. Há, porém, uma forma mais refinada, em que a *própria massa* forja para si mesma, *conscientemente*, seus "prestígios", cuja falsidade *conhece* e *deseja*. As fontes de onde brota este estranhíssimo fenômeno da vida social de nosso tempo são as seguintes: num determinado momento, certas massas — uma nação, uma classe, um grupo político ou ideológico — sentem a necessidade, o "oco" de um prestígio concreto, provavelmente por motivos "imitativos", porque outras massas semelhantes ou rivais possuem outro análogo: um poeta, um político, um pensador, um artista, um militar, ou uma determinada instituição. Até aqui isso é normal; a reação que se esperaria é a *busca* desse prestígio o propósito de *descobri-lo*. Mas acontece o incrível: *em lugar de descobri-lo*, *prefere-se fabricá-lo*. Por quê? Em primeiro lugar, é muito mais seguro: é provável que o prestígio desejado não exista no horizonte. Creio, porém, que existe uma razão mais profunda: hoje as massas não estão dispostas a admirar facilmente; pelo contrário, costumam sentir ressentimento e temor diante do *egrégio* e *admirável*; consentem apenas na admiração de si mesmas e por isso elegem os homens ou instituições sociais em que se vêem personificadas para dos mesmos fazerem seus "prestígios", e podem aplaudi-los tranqüilamente porque sabem que

não aplaudem nada *superior* — o que lhes seria intolerável — e sim a elas mesmas. Só levando em consideração este fato é que se pode compreender um grande número de acontecimentos da história européia dos últimos trinta anos, e entre eles o da preferência manifesta das massas de todas as cores pelo medíocre e inferior, inclusive dentro de seus próprios círculos de idéias ou interesses. Isto, porém, é tão grave, que seu completo esclarecimento nos levará, mais adiante, a propor uma das mais tremendas questões filosóficas: a função vital da verdade.

19. A RELIGIÃO

Chegamos agora a um dos estratos mais profundos e obscuros da situação de nosso tempo, e que é também dos mais decisivos. As dificuldades para chegar a algum esclarecimento neste tema são grandes: primeiro, porque há grandes diferenças de um país para outro, e dentro de cada um deles entre os diversos grupos sociais; em segundo lugar, porque freqüentemente a situação autêntica se mascara; em terceiro lugar, porque nesta esfera, mais que em outras, pode-se confundir a realidade com os desejos. Apesar destas dificuldades evidentes, creio que se possa chegar, com certa margem de inexatidão inevitável, às linhas gerais da situação religiosa do homem destes últimos anos. Lembre-se mais uma vez do sentido que damos aqui à palavra situação: trata-se daquelas vigências com as quais se encontra, queira ou não, todo indivíduo das gerações presentes, qualquer que seja a opinião que delas tenha e a posição que tome em relação às mesmas ou aos conteúdos daquilo a que elas se referem.

Evidentemente, há muitos séculos, somente o cristianismo se moveu na esfera das vigências religiosas na Europa e na América, em todos os países de cultura e história ocidentais; por esse motivo, tudo o que se disser do cristianismo é válido para *toda religião positiva* no Ocidente, e quando falarmos da religião sem mais precisões, referimo-nos ao cristianismo.

Em primeiro lugar, o *mundo* em que vivemos não é cristão. Isto exige uma dupla explicação: antes de tudo, quanto ao seu sentido; a seguir, a respeito de sua peculiaridade atual, porque, como veremos logo mais, ela excede enormemente nossa situação presente. Entendo aqui por "mundo" o sistema das vigências sociais; portanto, isso não prejulga de maneira alguma o que acontece com os *indivíduos*: num "mundo" não cristão pode haver muitos cristãos, inclusive numa situa-

ção limite, "todos" os homens poderiam ser cristãos, pessoal e individualmente, sem que o repertório de suas crenças *sociais* o fosse; se "cada um" dos homens fosse cristão por razões concretas e privadas, nem por isso o "mundo" em que vivessem o seria; que provavelmente o mundo acabasse por ser *também* cristão, já é outro problema; em todo o caso, tratar-se-ia de um fato consecutivo e rigorosamente diferente do primeiro. Inversamente, pode-se pensar um "mundo" em que o cristianismo tenha plena vigência social, sem que os indivíduos adiram a ele *pessoalmente*, mas somente na medida em que é o fundamento em que se está. A meu ver, o mais importante é a religiosidade dos indivíduos humanos, os únicos que, em última instância, são capazes de religião. Quando se fala de uma sociedade cristã, de uma nação cristã, de leis, costumes ou cultura cristãos, comete-se um equívoco, inofensivo quando se o percebe, mas muito perigoso quando passa inadvertido. Nenhuma realidade social pode receber sacramentos, salvar-se ou condenar-se; somente os homens individuais. Por isso, em princípio, não é evidente que seja um mal, o fato do "mundo" não ser cristão.

Mas adverti anteriormente que isto não é privativo de nossa situação: desde a Idade Média, o mundo, num longo processo muitas vezes relatado[8], foi deixando de ser cristão. Qual é, então, a forma peculiar em que isto acontece? Até agora os pressupostos cristãos tinham perdido vigência *mas não a idéia de que continuavam vigentes*; por isso, a hostilidade era a maneira usual de não compartilhá-los enquanto hoje se tornou "desnecessária" para grandes círculos que simplesmente vivem *à margem* do cristianismo, num contorno social em que este não é afirmado por ninguém como pressuposto comum. Apesar de não se verificar isto na Espanha, é esta a situação real de grande parte da Europa e da América. De fato, hoje existem grandes massas alheias ao cristianismo — a toda religião geralmente — que fundam suas vidas em outros pressupostos, e ao lado das mesmas, outras que aderem ao cristianismo, por um ato concreto e positivo, não porque ele represente a situação óbvia em que *se está*.

Em segundo lugar e como conseqüência disto, os cristãos, pela primeira vez desde Carlos Magno, se sentem na Europa como *fração*. Isto não quer dizer que haja menos cristãos que antes — provavelmente há mais que em certas épocas passadas —, mas sim que possuam consciência de "grupo" dentro de suas próprias unidades histórico-sociais. Os cristãos sempre souberam que não representavam a totalidade dos

8. Veja-se, por exemplo, os dois livros de Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea* e *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*.

homens e tiveram sempre plena consciência de que havia grandes zonas de "infiéis"; porém, desde a incorporação dos bárbaros ao catolicismo, sentia-se que os infiéis eram os homens de países *estranhos*. Quando se repensava a ordem de evangelização de Cristo, *Docete omnes gentes*, subentendia-se que a própria *gens* era cristã. Hoje isto não se dá. Creio que a consciênca à parte e explícita do ser cristão lhe acrescenta qualidades grandemente valiosas, como tem acontecido analogamente, desde há muito, aos católicos de países de religião mista; porém é necessário que se dê outra condição, que às vezes se altera e se desvirtua essencialmente.

Essa consciência de "grupo" não acarreta um mal ao cristianismo; pelo contrário, quando é consciência de grupo religioso, torna-o vigoroso. Deve-se, porém, notar que, freqüentemente, adquire o caráter de grupo *temporal* ou partidário que afirma o cristianismo como posição ideológica, política, tradicional, não como religião em sentido estrito; e então podem ocorrer duas coisas: a primeira e menos essencial é suscitar uma "oposição" com iguais características — na realidade, a existência desta oposição provoca às vezes nos grupos cristãos aquela posição mencionada, com a renúncia às suas mais profundas exigências —; a segunda é que a vida desses grupos cada vez menos se nutre de *religião* e cada vez mais de outros interesses e conexões.

Tentando agrupar em alguns tipos as situações religiosas hoje vigentes no mundo ocidental, chegaremos ao seguinte — note-se que a existência desses diversos grupos ao lado de seu próprio e em interação com o mesmo, constitui um ingrediente da situação de *todo* homem atual —:

1) Grandes massas — predominantemente proletárias mas não compostas exclusivamente e na sua totalidade só de proletários — que vivem *de fato* à margem do cristianismo e de toda a religião positiva; que procuram viver a partir de outros pressupostos: concretamente, pessoas em cujo horizonte vital não aparece a idéia de Deus nem a escatologia, que confinam esse horizonte ao de sua existência terrena. Advirta-se que isto acontece pela primeira vez na história, desde a Idade Média; esta experiência vivida às vezes por certos *indivíduos*, nunca havia tido caráter *social* e por isso seu significado é rigorosamente novo.

2) Grupos *anticristãos*, nos quais a religião está presente em forma polêmica, que contam com ela, embora como uma realidade hostil. Geralmente, referem-se a ela mais como posição temporal sustentada por núcleos político, social ou ideologicamente rivais do que como religião.

3) Multidões cristãs, que estão dentro do cristianismo definitivamente, porém de maneira inerte, com fé morta, sem que a religião seja uma força viva e atuante em sua vida. O perfil geral deste grupo coincide, com grande aproximação, com o do primeiro, possuindo no entanto um elemento religioso agregado, com freqüência unicamente justaposto ao contorno geral de uma vida que transcorre dissociada de toda referência transcendente.

4) Núcleos também cristãos, que se sentem vinculados polêmica ou "profissionalmente" a uma doutrina e a uma atitude geral que sentem como "causa" a defender, mais do que como um modo de viver. Estes núcleos estão interessados, primeira e originalmente, por motivos nacionais, sociais, políticos, morais, ideológicos, e por isso o elemento religioso neles se vivifica extrinsecamente na medida em que entra na trama desses mesmos motivos.

5) Uma minoria — cujo número é bem grande — de indivíduos cristãos que aderem pessoalmente ao cristianismo enquanto religião, com fé viva, e em cuja vida a crença religiosa *sensu stricto* é realmente atuante, de tal sorte que contam forçosamente com a transcendência em todos os seus momentos.

Ora, para que este esboço de tipologia adquira algum sentido preciso é necessário acrescentar duas observações importantes. A primeira é que os homens que pertencem aos grupos 1 e 2 — isto é, os "não cristãos" — procedem historicamente do cristianismo, de um mundo social que foi cristão, e conservam, numa forma inerte ou residual, vigências cristãs; de um modo concreto, ainda que muitos desses homens "não creiam" na imortalidade pessoal, são pouquíssimos os que estão *certos* dessa crença negativa; por isso, apesar da vontade e da "naturalização" explícita de suas vidas, o sobrenatural penetra em formas muitas vezes grotescas: superstição, vaticínios, presságios etc. A segunda observação, de sinal diferente, refere-se aos cristãos, especialmente aos mais autênticos: como o mundo em que vivem não é cristão, no sentido antes mencionado, não há "formas" histórico-sociais nas quais se possa verter facilmente a vida cristã; como conseqüência, o homem atual, para ser cristão, deve realizar um penoso esforço para conseguir inserir sua vida em esquemas alheios à religião, e então seu modo de ser representa um constante atrito com as vigências estabelecidas, uma cisão entre o ser cristão e o modo de ser imposto pelo seu contorno social. Esta dificuldade interna, esta distensão, exigem condições peculiares para que se realize uma vida cristã plenamente autêntica em nossa circunstância, mas ao mesmo tempo oferece possibili-

dades inéditas de verter em formas históricas originais a substância viva da cristandade.

(Poder-se-ia encontrar uma exemplificação dos tipos enumerados nas diversas formas da novela contemporânea. Lembre-se do grande número de novelas em que a religião não aparece na trama da vida de seus personagens; em algumas — nas espanholas com freqüência — há alusões explícitas e demasiado *voluntárias*, muitas vezes inconexas com a substância do relato; em outros casos, são narradas vidas tecidas com um fio essencial de religião.)

20. ARTICULAÇÃO FUNCIONAL DA PERSPECTIVA

Tentei formular algumas dimensões ou aspectos da situação do homem atual, talvez com excessiva concisão, o que me vedou justificações necessárias, somente insinuadas no texto. Naturalmente esta enumeração — dez pontos principais — não pretende ser exaustiva; essas dimensões não são as únicas com que se pode esboçar a realidade integral que é a vida do homem contemporâneo; todavia, são indubitavelmente ingredientes capitais da situação de *todo* homem ocidental de nosso tempo e outros aspectos que poderiam entrar em consideração, seriam provavelmente privativos de núcleos mais ou menos extensos, ou já estão incluídos, pelo menos *in modo obliquo*, naqueles aqui estudados. Além disso, a convergência evidente dessas diferentes dimensões — que correspondem a algo mais profundo, ainda não discernível, ou seja, o sistematismo da vida humana — torna menos necessária a sua "totalidade".

Mas chegando-se a este ponto e terminado o exame *analítico* de nossa situação, surge uma nova exigência: devemos reconstruir sua figura dinâmica e viva, isto é, articular funcionalmente a perspectiva dos ingredientes analisados. Ao mencioná-los já assinalei o "quanto" e o "como" que os caracterizam em nossa época, pois se trata de relações que existem em toda situação — pelo menos dentro de um horizonte histórico amplíssimo —; agora, porém, o que interessa determinar é a função desses ingredientes na unidade *prévia* que é a nossa situação.

Podemos considerar três termos se articulando a "distâncias" diferentes em cada situação — é ocioso advertir que o uso de expressões espaciais é simplesmente metafórico e analógico, mas nem por isso menos necessário —: o âmbito da vida *privada* — a esfera intransferível do pessoal, que é "único", sem interação nem recorrência —; a realidade *social*, e um horizonte de ultimidades — em grego, ἔσχατα — que com-

pleta a situação com uma dimensão escatológica, no sentido mais amplo da palavra.

Para que a vida individual e pessoal — a vida em sentido primário — se realize normalmente, é necessário que lhe seja permitida sua *essencial* inserção na sociedade, e que se possa apoiar nesse horizonte de últimas crenças que lhe dão "sentido" — não é indispensável que essas crenças sejam religiosas *sensu stricto*, pelo menos em princípio —. Quando estas duas últimas dimensões da vida não constituem problema, quando seus esquemas gozam de perfeita vigência, a vida dos indivíduos transcorre serenamente e cada um deles pode conferir ao seu destino pessoal uma qualidade própria. Mas isto nem sempre acontece: em nossa época, por exemplo. As alterações dessa situação "normal" datam de muito tempo; porém, como a vida refaz as suas próprias situações, foi ela criando dentro de uma instabilidade geral, expedientes que lhe permitiram seguranças parciais e provisórias. Este é o caso dos últimos decênios do século XIX e do primeiro do nosso: neste período a Europa conseguiu formas políticas e sociais de certa estabilidade, sempre ameaçada e considerada pelas mentes perspicazes como insegura, mas nas quais as pessoas confiavam. Em relação ao horizonte escatológico, na medida em que perdera vigência a previvência da vida perdurável — num longo processo de vários séculos —, fora esta substituída pelas duas crenças de função vital *análoga*: o espírito revolucionário e o progressismo, com a preponderância do segundo. Para compreender isto, compare-se a situação de Comte com a do positivismo posterior que se apóia nos pressupostos por ele criados; pense-se em Spencer, por exemplo. Comte que assinalava em seu tempo *une lacune essentielle relative aux phénomènes sociaux*, considerava ser esta a causa da profunda *desordem* "mental e social" de seu tempo — segundo sua terminologia característica —; e o decisivo é que a sociologia comtiana termina numa peculiar escatologia, na religião da Humanidade, única forma que Augusto Comte considera capaz de estabelecer uma organização da vida. As gerações seguintes aproveitam a margem de eficácia dessas crenças originadas em Comte. Por isso a ruptura brusca desse equilíbrio em nosso tempo foi, efetivamente, uma crise do positivismo, mas num sentido muito mais profundo, do que aquele que se lhe costuma reconhecer ao reduzi-la a uma crise de princípios do método científico.

Qual é a situação presente? Vimos com algum detalhe a perda das vigências fundamentais referentes à vida social: o econômico, o político, o histórico, as molas que regulam a vida da comunidade, tornaram-se problemáticos; ninguém sabe realmente em que se ater a res-

peito dessas questões; tendo sobrevindo uma anomalia profunda na vida do corpo social, a ocupação política e a preocupação por ela tomam o primeiro plano; em outros termos, intensifica-se desmesuradamente a "vida pública". Esta hipertrofia das ocupações públicas — em todas as suas formas — converte em centro uma dimensão da vida que é essencial mas essencialmente periférica, e provoca um fenômeno de "socialização" do homem contemporâneo, da qual uma crise da personalidade e da intimidade é correlata. Em lugar de viver *a partir de si próprio*, o homem de nosso tempo vive a partir *da gente*, a partir "dos outros" e ele próprio funciona como "qualquer um", "um entre muitos", por conseguinte, como "outro" — *alter* — que não "ele próprio". Por isso seu estado é de *alteração*, contrária ao *ensimesmamento*, segundo as expressões usadas por Ortega como rigorosos termos técnicos.

A este traço deve-se acrescentar outro: desde que, com o Renascimento, o homem europeu começou a se desviar de seu horizonte escatológico religioso, o último termo da situação humana se foi tornando remoto e menos operante. Sem dúvida, aquele ainda perdurou por longo tempo, embora em forma atenuada e impregnada de agnosticismo. Ao mesmo tempo outras crenças vieram ocupar o vazio deixado na vida das massas ocidentais pela retração religiosa; concretamente, aquelas cujo conteúdo era a realidade histórico-social tomada escatologicamente como o horizonte mais longínquo; suas formas principais foram as idéias do *Progresso*, a *Humanidade*, o *Volksgeist*, a *Nação*, a *Classe*. Pois bem, os últimos decênios trouxeram uma transformação essencial: por um lado, a vigência social do cristianismo se debilitou profundamente, como já vimos; por outro, essas versões "escatológicas" do social e histórico perderam sua eficácia e são cada vez menos capazes de mobilizar o homem; a superficialidade de todos os revolucionarismos contemporâneos é sobremaneira patente e a afirmação das unidades histórico-sociais como realidades míticas foi nestes últimos anos demasiado insincera, deliberada e consciente. Em última instância — os exemplos são numerosos — o mito é voluntário, inventado, confesso; mito, no qual *não se crê* e apenas *se deseja*, isto é, o contrário do mito, o "contramito". Procurou-se suprir com violência a falta de crença — esta é algo sólido e seguro como o solo em que se pisa e por isso a vida que nela se enraiza pode pulsar e se inflamar —; mas iremos tratar disto um pouco mais adiante.

A conseqüência de tudo isto é que a vida do homem atual perdeu seu último termo, seu horizonte de *ultimidade* — note-se, até certo ponto, isto é, como tendência —. Hoje se faz a tentativa de viver preso às proximidades; grandes porções da humanidade estão envolvidas no

ensaio de uma forma de vida que conta só com dois termos, um dos quais experimentou uma *evacuatio*, esvaziou-se parcialmente de seu conteúdo.

Por conseguinte, alterou-se a perspectiva em que funcionam os ingredientes "constantes" da situação. O homem atual, vazio de si próprio, atende ao seu contorno social que lhe propõe os problemas mais urgentes e do qual, ao mesmo tempo, espera quase tudo; tem olhos apenas para esse mundo imediato circundante que, como vimos antes, não é primordialmente a *natureza*. Ora, essa tentativa é dificilmente sustentável; a perplexidade radical e a desorientação em que se acha o homem atual em relação aos assuntos que mais o "interessam" — os políticos, sociais e econômicos — o vai convencendo de que para resolvê-los ele deve dar razão de sua vida. Isto é, o segundo termo da situação que havia reclamado uma atenção quase exclusiva, torna-se incompreensível se essa exclusividade persiste, se só ele é tomado em consideração. Porque suas raízes estão fora dele mesmo.

Por isso, são vãos os esforços extemporâneos para "voltar atrás", para forçar o homem a retomar por razões "supérfluas" dentro da estrita economia de sua vida, pontos de vista provavelmente mais justos, porém pretéritos. Para que o homem integre novamente sua perspectiva, de um modo eficaz e *real*, é preciso que isto lhe seja imposto como uma necessidade inexorável de sua própria vida: que *tenha que o fazer*. Somente assim redescobrirá ao mesmo tempo, originária e autenticamente, sua própria intimidade pessoal e o horizonte de ultimidades sem o qual nem aquela nem a sociedade podem ter realidade plena. O desenvolvimento desta questão é, em grande parte, o tema deste livro.

21. A SITUAÇÃO COMO PRETENSÃO

No começo destas considerações vimos que nossa situação *atual* é aquela que é, em vista do que *pretendemos* ser, *logo mais*, evidentemente, num futuro mais ou menos imediato. A situação, justamente por ser histórica, é *retentiva*, mas ao mesmo tempo é constituída por uma dimensão *protentiva*, sem a qual, em sentido rigoroso não seria "situação". É necessário portanto, para compreendê-la realmente, assinalar os traços mais predominantes da pretensão esquemática que tem vigência coletiva para os homens de nosso tempo.

As apetências profundas do homem atual conservam uma conexão rigorosa com a articulação dos três termos de sua perspectiva, examinados no item anterior. Referem-se antes de tudo à esfera de relação

de cada indivíduo com o contorno social, com um decréscimo evidente dos desejos puramente pessoais ou de conteúdo interindividual; por último, a pretensão que se correlaciona ao que chamamos ultimidades é extremamente tênue e suas formas — um tanto anômalas — revelam ao mesmo tempo essa debilidade e a necessidade inexorável de sua função. Tentemos apanhar alguns traços que definem projetivamente nossa situação, sem aspirar, no entanto, a ultrapassar um esquema mínimo.

1) Antes de tudo, a apetência do prazer. Evidentemente, esta é universal e permanente no homem; o que importa, por conseguinte, é sua quantificação e sua qualificação. Em nosso mundo, essa apetência é particularmente intensa e extensa; quero dizer com isso que o homem atual em seu conjunto, e não só os "privilegiados", pretendem obter prazeres efetivos e freqüentes. Este é um traço peculiar de nossa época; o habitual era que, salvo a minoria que em dado momento levava uma vida chamada precisamente "de prazeres" — expressão hoje em desuso — os homens se contentassem com prazeres "excepcionais" que vinham interromper o quotidiano; daí seu sentido "festivo" e a divisão nítida dos dias em *festivos*, que reclamavam uma parte prazerosa, e os demais, nos quais não se contava com o prazer. Hoje, pelo contrário, se pretende o prazer quotidiano e o dia que não o satisfaz aparece como deficitário e frustrado. Daí a permanente e crescente aglomeração em todos os lugares de prazer, apesar de sua habitual carestia e da premência econômica em que vivem as massas européias, as quais têm que se privar de muitos bens em outros tempos sentidos como "necessários", para cobrir um orçamento que teria sido considerado "supérfluo" e ao qual se dá agora, decididamente, a primazia. Advirta-se porém que não é nisto que está o novo e peculiar porque essa prelação do "supérfluo" tem sido freqüente; o característico da época atual é serem essas superfluidades de índole *prazerosa* e não de "decoro" ou de ostentação social. O fidalgo faminto que gastava o que não tinha em sua roupagem ou em plumas para seu chapéu, a jovem "fim de século" que diminuía sua ração para se vestir melhor e veranear, o faziam por considerações de hierarquia social, pelo "o que dirão", mais do que pelo prazer direto que isso lhes proporcionava; enquanto que, hoje, inclusive os fenômenos de aparência análoga têm significação diferente: a moça modesta que trabalha mais ou sofre privações para usar vestidos, objetos de adorno ou produtos de toucador de alto preço, o faz *primeiramente* pelo prazer que recebe deles e da beleza ou elegância alcançadas com tais recursos e só de modo muito secundário por motivos de "obrigação" social.

Quanto à qualidade dos prazeres hoje preferidos é evidente que diminuiu a sensibilidade para os "interindividuais" a benefício dos coletivos. Já advertimos isso quando falamos dos espetáculos esportivos e do cinema; outro tanto ocorre com as "festas", o baile etc.; a diversão com pessoas conhecidas individualmente, em recintos particulares, vai sendo substituída pela concorrência a locais públicos, onde cada um se encontra com a *gente*; daí a decadência da conversação, um dos sintomas mais visíveis da crise da intimidade.

2) Outro traço da pretensão atualmente vigente é o desejo de *riqueza*; aqui também o peculiar é sua forma concreta. Enquanto a articulação da sociedade em grupos — castas, estados etc. — esteve regida pelo princípio do nascimento, ainda que essa articulação estivesse ligada geralmente à posse da riqueza, a atitude geral era de "aceitação" de um lugar na escala econômica; era tido como "natural" ser rico ou pobre, mais ou menos rico, menos ou mais pobre; salvo casos individuais concretos, o desejo de riqueza não era mais que isso, *desejo* em sentido estrito, vaga consideração de que "seria melhor" ser rico. Hoje as coisas não se passam assim. Tem plena vigência o pressuposto de que ninguém está preso, sem mais e desde logo, à riqueza ou à pobreza, de que "cada um" — ia escrever "todos", mas seria inexato — tem o "direito" à riqueza; portanto, na medida em que não se a possui, ou se a possui com escassez, o indivíduo se sente "despojado"; o estado normal não é a resignação, mas, ao contrário, a queixa, o protesto como tal. Sem dúvida, seria um erro supor que o desejo de riqueza chegue a converter-se em *vontade sensu stricto*; o mais das vezes, o esforço de toda índole que isto exige afasta qualquer tentativa eficaz para adquirir riqueza; o mais freqüente é o espetáculo do homem descontente de sua posição econômica que, no entanto, não procura o aumento de seu rendimento ou a elevação trabalhosa da qualidade deste. Por isso o descontentamento se traduz num "esperar" externo, que vai das loterias às transformações políticas, muito mais do que numa ação de ordem econômica. E como os bens são considerados como algo que "é tido pela sociedade" — segundo já vimos ao falarmos da vida econômica —, aparece em primeiro plano a *distribuição* desses bens, e apenas num plano longínquo se vislumbra a sua *existência*.

Ora, a atitude do homem diante da riqueza tem um duplo aspecto; dois sentimentos diferentes podem se manifestar: o da *propriedade* e o do *gozo*. Hoje predomina decididamente o segundo, enquanto que o primeiro está muitíssimo atenuado. O que mais interessa aos contemporâneos é o *uso* das riquezas, não sua propriedade permanente como fundo de disponibilidades; por esse motivo se dá preferência,

mesmo nas formas de economia modesta, a um salário elevado e não a uma pequena propriedade de valor comparável; isto é o contrário do que sucedia na Europa até há pouco tempo, e essa nova atitude vai ganhando terreno inclusive entre as classes — os camponeses — ou os países — a França — em que o apego à propriedade, em todos os seus graus, se manifestava com mais força. Se atentarmos para o sentido primário de οὐσία, que era na Grécia o de propriedade ou bens que alguém possui, e que o "homem livre" — ἐλεύθερος ἄνθρωπος — era para Aristóteles aquele que tinha uma substância ou οὐσία e por isso era independente, veremos até que ponto se alteraram os conceitos de liberdade e substancialidade na *vida* — não falo das idéias ou teorias — da época presente.

3) Uma terceira apetência é a de *ação* sobre as coisas, concretamente sobre a natureza. Esta ação *ad extra* atinge sua forma plena na técnica. E o decisivo não é o volume da técnica atual mas o fato de que o manejo técnico das coisas é uma das apetências mais vivas e profundas do homem de nosso tempo; *por isto* existe uma técnica magnífica e não o contrário. Porém, como o manejo de coisas se vivifica pelo seu "para quê", este desejo corre o risco de se tornar "vazio e vão", para usar a expressão de Aristóteles[9], se o homem não se esclarece em relação aos fins desse manejo, isto é, se não refere sua própria técnica a um horizonte de apetências, rigorosa e automaticamente *suas*.

Tal ação sobre a natureza tem propendido a substantivar-se nestes últimos anos; tem sido procurada por si mesma para suprir a falta de apetências mais radicais, em relação às quais ela teria funcionado apenas como meio. Por esta razão, ela tem ido em muitos casos além dos desejos: "formalizou-se" e esquematizou-se a ponto de encontrar sua norma no puramente quantitativo. Daí a produção industrial independente das necessidades efetivas, a complacência na velocidade por ela mesma, em geral o espírito de *record* que tem invadido inúmeros estratos da vida. Provavelmente esta apetência começa hoje a perder sua vigência; e pode acontecer que se suscitem outras mais profundas e humanas que coloquem a técnica em sua justa perspectiva ou então, por falta disso, pode sobrevir uma rápida crise daquela e por conseguinte uma fase de "primitivismo" extemporâneo.

4) Um novo aspecto da pretensão do homem de nossa época, que tem certa afinidade com o anterior, é o afã de *poder* — evidentemente de poder sobre os homens —, de *domínio*. Este constitui um dos traços

9. *Ética a Nicômaco*, I, 2, 1094 a 21.

mais característicos deste tempo e é até certo ponto um paradoxo. Normalmente o afã de poder tem sido sentido somente por algumas individualidades enérgicas e definidas por uma vocação concreta; além disso, a própria índole das relações de domínio impõe a necessidade de que só poucos mandem e exerçam o poder e os demais sejam mandados e dominados. Ora, nestes últimos anos, esse desejo de domínio descobriu um curioso rodeio mediante o qual se tornou compatível com a estrutura necessária dessas relações de poder: refiro-me às formas políticas — que imperaram ou tentaram imperar em quase todos os países — em que uma fração importante do país, como tal, exerce um domínio coativo sobre a totalidade, sem contar, nem sequer hipoteticamente, com o assentimento do resto da população, nutrindo-se, pelo contrário, de sua oposição e resistência. Convém não confundir isto com o *absolutismo* ou a ditadura; nestas formas políticas há um dominador — ou um grupo de dominadores — e a grande massa dos dominados, enquanto que nas formas atuais, uma elevada proporção de homens sente-se "titular" desse poderio. Naturalmente, esses homens de modo algum o exercem, pois não têm poder nem para mandar cantar um cego; e não só isso como também, a rigor, são mais *mandados do que nunca*; porém, sentindo-se solidários a esse poder vigente, a ele vinculados, aceitam de bom grado seu estado efetivo de submissão e consideram-se virtualmente "dominadores" do resto da população, cuja oposição e repulsa do poder constituído passa a ser *essencial*. Trata-se por isso de formas políticas nas quais o consenso geral está excluído formalmente e por princípio, pois na medida em que ele estivesse presente elas deixariam de existir como tais. E, ao mesmo tempo, longe de significarem um acaso histórico, correspondem a uma das raízes mais profundas daquilo que o homem atual pretende ser.

5) Uma conseqüência próxima a essa atitude e à crise geral das crenças é a primazia atribuída pelos nossos contemporâneos à decisão sobre o *decidido*. Como não se sabe em que se ater em relação a quase todas as questões e não se possui nenhuma convicção segura, afirma-se alternativamente umas e outras com energia tanto maior quanto menor é a segurança. Disto se origina o desejo do desmesurado enquanto tal. É o artifício de que o homem se vale para simular, para si mesmo, uma crença que não possui, quando lhe falta o ânimo necessário para aceitar a insegurança e nela fazer finca-pé. Por isso é tão freqüente o afã de simplificar as coisas e a repulsa a qualquer tentativa de as aceitar em sua complexidade concreta, que sempre obriga a fazer distinções. A realidade converte-se em esquema, com freqüência em mero rótulo, e é manejada como um vazio; por isso torna-se permutável e o homem

destes últimos anos não sente repugnância alguma pelas mudanças bruscas de posição, desde que essas posições sejam *decidida* e violentamente sustentadas[10].

Isto explica a agressividade patente que impera em nosso mundo. Porém não é possível compreendê-la bem e nem tampouco esse "decisionismo" sem se acrescentar outro elemento: a falta de imaginação que impede "realizar" as situações futuras de um modo concreto, com sua riqueza de detalhes e seus matizes. A mecanização que isto impõe provoca esse automatismo e essa rapidez nas mudanças, opostas às formas mais sutis, finas e flexíveis nas quais a vida humana se verte, quando não se reduz a um esquema abstrato e rígido de si mesma. Isto, porém, nos conduz a um último aspecto do sistema de nossas pretensões.

6) Vimos anteriormente o afastamento do horizonte escatológico em nossa perspectiva. Porém, como ele é inevitável, reaparece numa forma muito peculiar à qual é necessário ao menos aludir. O homem depara, queira ou não, com as ultimidades, pelo fato radical de quem tem que morrer. Na escatologia cristã, a morte é a primeira das postremeirias ou "novíssimos"; embora as outras três tenham perdido vigência social, a presença da morte é inelutável: é o poro por onde se filtra o escatológico mesmo para o homem que mais se empenhe em desconhecê-lo. E então, por um curioso fenômeno de atração, esse último termo da perspectiva vital polariza a vida que tentara contar só com seus primeiros planos. Esta é a origem profunda de uma espécie de "tanatolatria" que se apoderou das últimas gerações e que é compatível — ainda mais, profundamente conexa — com a frivolidade. É necessário elucidar isto.

Ao perceber a insuficiência dos primeiros termos — o âmbito da vida privada e a realidade social — o homem é forçado a apelar, para dar sentido à sua vida, a esse horizonte de ultimidades, evidenciado pela morte que, como vimos, confere à vida um caráter temporalmente limitado. Quando a vida, com a integridade de seu horizonte — inclusive a escatologia —, é sentida como alguma coisa plena e coerente, a morte, passa a ocupar seu lugar *dentro da perspectiva da vida* e em função da mesma. Nessas circunstâncias, a morte pode ser querida e desejada, porém *pela vida* — por esta ou pela vida perdurável —,

10. Tenha-se presente o sentido de certas obras como por exemplo a de Carl Schmitt ou a de Spengler, especialmente os seus *Jahre der Entscheidung*. Também algumas clarividentes e já antigas observações de Ortega.

quando a morte aparece exigida pelo projeto de uma vida terrena que se quer viver, ou pelo acesso à *outra vida* — este é o significado exato do "morro porque não morro" —. As coisas não se passam assim quando a vida, pela crise de sua intimidade e pela amputação de suas ultimidades descobre seu vazio, sua frivolidade intrínseca, sob todas as atividades, seus prazeres, seu poder e seus gestos extraordinários. A morte não pode, então, ser querida *pela vida*, e produz um temor peculiar, como reveladora desse vazio e desse desarraigamento. E sempre que o homem não consegue desconhecer sua presença, a inércia de seu pensamento sem imaginação eficaz o põe no *término* da vida, na morte, e o caráter certo e definitivo da mesma se lhe impõe como realidade primária e *decisiva*. Este é o momento em que a vida, incapaz de dar razão de si mesma, aparece como projetada para a morte, simplesmente porque esta é seu fim iniludível e, com uma inversão radical dos termos, interpreta-se a vida *em função da morte* por e *para ela*[11]. Assistimos nestes últimos decênios o espetáculo desses grupos europeus nos quais as maneiras frívolas de viver terminam naquilo que denominei *tanatolatria*, numa peculiar adoração da morte, designada de modo formal, sem plenificação significativa, não previvida imaginativamente; por incrível que pareça, em algumas ocasiões se chegou ao extremo de um clima vital em que as pessoas se sentiam obrigadas a "escusar-se de viver".

Isto poderia explicar muitas coisas, tão graves que aqui não podem ser tratadas e nem mesmo apontadas; por isso, apenas as nomearemos. Esta especial *frivolidade da morte* está à base da perda do respeito pela vida humana, do novo papel que o suicídio adquiriu nestes últimos anos, desse fato tremendo que se poderia denominar "a vocação de nosso tempo para a pena de morte e o assassinato". Seria excessivo, porém, sentir apenas temor e desolação por tudo isso, porque a vida humana não tolera por muito tempo deformações e recobra sua figura plena e cheia de sentido.

Estas considerações podem valer como um esquema de nossa situação. Apesar de seu caráter conciso de esboço, ocuparam mais páginas do que seria desejável. Sua presença era, porém, absolutamente

11. O *Sein zum Tode* heideggeriano e sobretudo o uso que dele se fez nestes últimos anos, de maneira alguma são fortuitos.

necessária, porque só dessa situação, aqui caracterizada nas suas notas predominantes, pode surgir a possibilidade e a necessidade de que nós, homens que vivemos em meados do século XX, tentemos o acesso à filosofia. Vejamos de que maneira.

II — A função vital da verdade

22. AS FISSURAS DO "MUNDO" ATUAL

Acabamos de examinar rapidamente e pelo menos em suas dimensões principais, a situação em que vivemos nós os homens de nosso tempo. Vimos portanto, esquematicamente, a estrutura histórica que condiciona nossa vida e que poderá tornar possível ou necessário nosso acesso à filosofia. Convém não esquecer todavia, que se a história condiciona o homem, é o homem quem faz a história; não se pode perder de vista, ao acentuar a índole constitutivamente circunstancial e histórica de nossa existência, a raiz de liberdade que a constitui também fundamentalmente. Em outros termos, a situação é sempre um repertório — melhor ainda, um sistema — de exigências e *possibilidades*; porém uma vez dada a nossa situação, nem por isso está dada a nossa vida, porque somos nós que temos que fazê-la, nós que temos de realizar algumas dessas possibilidades, escolhidas livremente entre as que nos são *dadas* por nossa situação. E não se esqueça também que nesta já está incluída, como um ingrediente essencial, a pretensão absoluta que é cada um de nós, sem a qual a situação não seria situação.

Todo "mundo", enquanto sistema de crenças vigentes, possui um certo caráter de *clausura* que lhe advém de sua índole sistemática e "total"; porém, enquanto repertório de possibilidades e cenário da inexorável e intrínseca liberdade do homem é ele essencialmente *aberto*. Essas duas dimensões são coerentes e necessárias, apesar de sua oposição aparente. Mas não é só. Quando se fala do homem, deve-se ter presente que, no fundo, sempre se fala de pretensões que se podem ou não realizar. Se dissermos que os aracnídeos têm oito patas ou que um mineral se cristaliza no sistema monoclínico, faremos afirmações que têm um valor taxativo e concludente; quando se diz, por outro lado, que o "mundo" em que o homem vive é num certo sentido "fechado", se quer dizer que ele "aspira" sê-lo, que sua função postula essa clau-

sura peculiar, articulada com a abertura essencial aludida. De fato, o sistema de crenças vigentes apresenta em todos os mundos *fissuras* mais ou menos graves, pelas quais se insinua um dos fios com que se tece a trama da vida humana: a incerteza.

Evidentemente a incerteza não é a ignorância. Ainda mais, a ignorância total descarta qualquer incerteza. A incerteza não é simplesmente "não saber" no sentido de "ignorar", porém um concreto *não saber a que se ater*. O sistema de vigências que constitui um "mundo" faz com que o homem saiba a que se ater a respeito de sua situação naquilo que ela tem de estável; diante dos problemas que essa situação propõe a cada instante, o homem reage *vivendo, isto é,* com a própria ação vital, que é a solução *normal e primária* dos problemas. Convém não esquecer este fato porque ele nos remete imediatamente a esta conseqüência: todo outro tipo de solução de problemas é um substitutivo deste fazer vital quando, por qualquer motivo, este torna-se impossível. E note-se que o verbo *saber* não significa exatamente a mesma coisa na expressão "saber a que se ater" e quando usado como equivalente de *conhecer*. Conhecer é só um dos modos possíveis de saber a que se ater.

Ora, quando o homem não sabe a que se ater, necessita "dar-se conta" da situação, e para tentá-lo executa atos de certo tipo — de forma e conteúdo muito diversos, unificados preliminarmente por sua função —, que constituem aquilo que se chama *pensamento*. O resultado deste fazer que é o pensar, quando alcança o seu fim, não é forçosamente um conhecimento mas sim um saber a que se ater ou *certeza*. Esta pode aparecer, portanto, sob dois aspectos — e não me refiro aqui à sua origem ou justificação e sim a algo mais grave; isto é, sua função e seu papel na vida —: uma certeza em que *já se está* e uma certeza à qual *se chega*. Quanto à primeira, não se dá atenção nem a rigor é conhecida como tal; a segunda é precedida por um estado diverso que é o de incerteza e só este pode revelar que anteriormente se estava na primeira certeza. Esta segunda espécie de certeza está justamente qualificada por ser uma superação da incerteza prévia e se caracteriza por uma *iluminação* peculiar e por uma impressão de *segurança*, duas notas cujo sentido será necessário esclarecer mais adiante.

Afirmei anteriormente que todo mundo apresenta fissuras ou gretas no sistema de crenças que o constitui e por esse motivo toda vida possui um coeficiente de incerteza; porém essas gretas diferem entre si não só por sua magnitude como também por seu conteúdo concreto, e mais ainda pela índole do contexto de certeza que as cerca; isto é, as fissuras são definidas antes de tudo por aquilo de que são gretas, pela certeza que nelas está diminuída e quebrantada. E isto condiciona

também o tipo de ação humana exigida por elas; em outros termos, predetermina a forma de nova certeza requerida para se saber a que se ater e voltar ao estado de certeza. E a divisão mais radical que se pode estabelecer é a seguinte: algumas vezes, o exercício dessa ação que denominamos em sentido amplíssimo *pensar*, nos *devolve* à certeza anterior, nos faz ingressar nela novamente, obtura e calafeta por assim dizer, as gretas em questão; outras vezes ele nos faz passar para *outra* certeza diferente, quando a primeira se torna *irreparável*; isto acontece quando o mundo em que se vive é ele próprio uma greta e por isso se torna inabitável, não havendo outro remédio a não ser sair dele e ir para outro. Esta é a situação característica das "crises históricas".

No decorrer da exposição da situação atual do homem europeu pudemos constatar quanto o nosso mundo está afetado pela incerteza. Dificilmente se encontra uma vigência tradicional que não esteja ameaçada e dividida; a perplexidade e a desorientação dominam quase todos os aspectos de nossa vida. Com um instinto histórico — se é válida a expressão — acertado como todos os instintos, limitado também como todos eles, o homem de nossos dias tem propendido a resolver seus problemas *fazendo* e daí o culto da decisão a que antes aludi. Porém, logo se toca os limites do decisionismo: antes do que se esperava, torna a surgir a perplexidade em suas formas mais graves, entre as quais está o desespero; nestes últimos anos assistimos a essa liquidação das esperanças infundadas que a ação — sobretudo a "ação direta" — havia despertado em grande massa de nossos contemporâneos, e então, como era inevitável, aparece a face escura do desespero. Só poderemos ser salvos dela por uma nova certeza; e note-se, antes do mais, que não é suficiente que uma certeza o seja realmente, isto é, que seja certa, é preciso também que se refira àquilo a respeito do que se *necessita* saber a que se ater; e, por outro lado, só poderá fornecer essa certeza um recuo do homem até os seus estratos mais profundos, um esforço de pensamento para dar-se conta ou *dar razão* dessa situação atual. Este foi também o motivo pelo qual este livro começou por um exame da mesma. E não parece excessivo afirmar desde já que, provavelmente, a certeza à qual é necessário *chegar* agora, será rigorosamente *diferente* daquela em que os homens estavam há trinta ou quarenta anos.

23. PRIMEIRO ENCONTRO COM A VERDADE

Quando o homem sente-se perplexo e inseguro em relação a alguma coisa, surge nele uma necessidade vital de algo que não possui, e

a este algo — cuja descrição não convém ser demasiado apressada — é o que se denomina *verdade*. Em primeiro lugar é evidente que se trata de uma coisa diferente daquela que origina a incerteza porque — pelo menos em muitos casos — esta já se possui e é sua própria presença que provoca a incerteza; trata-se pois de um novo modo de presença da coisa, ou de algo que a ela se refere, porém que com ela não coincide.

A *idéia* de verdade aparece, pois, inicialmente, como conseqüência de uma incerteza e tem, antes de tudo, o caráter de *privação*; isto nos remete, por sua vez, a um estado *prévio* — o da segurança anterior ou certeza — que a verdade deve *restabelecer*, e então percebemos que antes de chegarmos à incerteza estávamos na verdade, mesmo que a sua idéia nos fosse completamente estranha. Verdade é, por conseguinte, em primeiro lugar, um estado em que nos encontramos quando sabemos a que nos ater; e, em segundo lugar, aquilo que nos faz recuperar a segurança e certeza perdidas; só esta última, que podemos chamar a *verdade conhecida*, nos faz perceber a primeira, isto é, o *estado de verdade* em que nos encontrávamos sem o saber. Todas estas denominações são provisórias, deliberadamente vagas e puramente descritivas, e procuram apenas nos pôr em contato com a própria realidade disso que chamamos verdade, sem prejulgar a sua interpretação.

A verdade conhecida ou verdade *sensu stricto* coincide, como veremos, com o segundo tipo de certeza antes mencionado, com a certeza a que *se chega* como resultado de não saber a que se ater. Pressupõe a perplexidade ou desorientação e, do ponto de vista da exigência, esta é a sua fonte. Se o homem estivesse sempre esclarecido sobre a sua situação, não *necessitaria* a verdade nem teria a menor *idéia* da mesma; no máximo poder-se-ia dizer que estava nela, no sentido analógico apontado. Quando as fissuras de seu mundo, a incerteza de suas crenças, fazem com que ele se sinta inseguro e perplexo, sem saber a que se ater ou "com que carta ficar", portanto sem saber o que fazer, ele se dá conta de que não sabe se aquelas crenças são *verdadeiras* ou não, o qual o é entre várias crenças discordantes. A verdade aparece, pois, como uma qualidade que falta ou pelo menos pode faltar, no momento, às crenças em que me acho e às coisas que me cercam, e nas quais tenho que confiar para viver. Há uma certa *falha** à base da exigência ou necessidade de verdade, que é a primeira via da descoberta da mesma. Devemos ver, então, como se apresenta essa exigência; em outros termos, que função já está implicada nessa verdade reque-

(*) Em castelhano "fallo", ação de falhar; ser deficiente. (N. do T.)

rida e não possuída; com todo o rigor, quais são os *requisitos* da verdade.

Em primeiro lugar essa falha ou decepção que acabo de nomear faz com que a verdade apareça como polarmente oposta a certa possibilidade genérica que conhecemos com o nome de *falsidade* e que reclamará precisões ulteriores. Ambas, porém, verdade e falsidade, descobrem uma dimensão unitária, que antes não estava dada e que constitui o sentido primário da verdade como âmbito onde se dão, como alternativas, o verdadeiro e o falso. Há um momento em que uma crença *na* qual se estava aparece como verdadeira *ou* falsa, em que é vista, portanto, sob uma luz nova e desempenha uma função diferente; e note-se que para se obter uma certeza de segundo grau, do tipo da verdade *conhecida*, tanto importa a verdade como a falsidade, isto é, quando sei que uma crença anterior é falsa, estou esclarecido a seu respeito e sei tão firmemente a que me ater conquanto sei que é verdadeira, porque a incerteza se desfaz. Isto não significa que a situação seja cômoda no caso da falsidade; sua incomodidade poderá me impedir de repousar na mesma e daí *outras* incertezas surgirão, mas quanto à crença em questão, é totalmente indiferente que o sinal da verdade seja positivo ou negativo. E, naturalmente, há uma correlação tríplice entre os gêneros de certeza, os de verdade e os de falsidade.

Para prescindir, na medida do possível, de toda interpretação teórica da verdade e conservar seu sentido primário e imediato, aquele que funciona como a mola real de nossa vida, será conveniente examinar a forma em que aparece a noção de verdade no mundo da criança. A verdade é vivida pelas crianças de três modos principais: o ser uma coisa "de verdade"; o prometer, dar ou ameaçar "de verdade"; o dizer "a verdade". Estes três modos surgem na mente infantil pelo choque de três formas de *decepção*, de falha da realidade que a cerca; estas formas — as três formas primárias de "falsidade" para a criança — são respectivamente, o ser "de mentira", o "gracejo" e a "mentira". A primeira forma se refere à própria realidade das coisas; os brinquedos, por exemplo, costumam "imitar" coisas naturais ou artificiais de outra índole: um boneco, um cavalo de papelão, um trem de brinquedo, "imitam" uma criança, um cavalo, um trem; e é interessante observar que enquanto uma criança aceita funcionalmente a convenção de que uma coisa qualquer se converta em outra para servir aos fins do jogo e concorda que um armário "era" a barraca do chefe índio e pouco depois "era" — poder-se-ia extrair o suco deste pretérito — o navio pirata, aponta imediatamente como falsas as coisas que imitam outras reais; e esta falsidade não significa, naturalmente, *inexistência*, porque

o cavalo de papelão ou o trem com mecanismo de relojoaria são tão "reais" como os de "verdade". Mas a verdade tem uma função "pragmática" para a criança, o verdadeiro é o *praticável*: um trem "de verdade" é aquele em que se pode subir; um cavalo, aquele em que se pode cavalgar; uma fruta, a que se pode comer; por esse motivo, uma vez alterado o esquema geral do mundo pela convenção genérica do jogo, as coisas funcionam para a criança com um repertório de possibilidades que não são aquelas que o adulto considera como "reais": pode-se navegar no armário, pode-se amamentar um espanador, pode-se atirar com uma bengala — note-se bem, brincando, "de mentira" —. Lembro-me da tremenda decepção que sofri quando menino, uma vez que esperei ver, com grande ansiedade, um macaco que segundo me contavam sabia fazer muitas coisas; e efetivamente as fazia, mas não era um macaco "de verdade" e sim um macaco mecânico e ao vê-lo senti algo longinquamente análogo a essa impressão radical que nos faz dizer "não somos nada": uma falha da realidade.

As outras duas formas de decepção — e não só a última, isto é, a mentira — afetam o trato com os homens e especialmente o dizer. Bühler assinala sutilmente em sua *Teoria da linguagem*[1] uma tríplice função desta e as designa pelos nomes de expressão (Ausdruck), apelo (Appell) e representação (Darstellung). A função capital da linguagem é esta última — que talvez ficaria melhor designada pelo termo significação (Bedeutung), freqüente em Husserl —. Bühler adverte com razão, que em todo dizer estão incluídas as três funções, embora com o predomínio de uma delas. Quando falo, expresso de algum modo minha intimidade, a denuncio ou a manifesto; em segundo lugar, meu ato reclama um ouvinte no qual provocará alguma repercussão ou efeito; por último, a linguagem diz algo sobre as coisas. Naturalmente, numa interjeição ou numa poesia lírica predomina a expressão; numa voz de comando, a função apelativa; num enunciado teórico, a representativa; porém, em graus diversos, sempre se encontram traços das três. Ora, o "gracejo", sendo oposto àquilo que é "sério" ou "de verdade" é uma forma de decepção referente ao dizer, que afeta a função expressiva; se ameaço uma criança com uma irritação simulada ou lhe "dou" meu relógio, o que expresso não corresponde ao que sinto "de verdade". Finalmente a mentira, o não dizer "a verdade", se refere à função de representação da linguagem, isto é, diz respeito à referência às coisas, que são apresentadas de um modo diferente daquele que elas são; aqui se trata de uma *ocultação* ou encobrimento da realidade; e

1 . Karl Bühler, *Teoría del lenguaje* (Trad. de J. Marías, 1950), p. 40 e s.

geralmente a primeira maneira pela qual a criança utiliza a mentira é literalmente esta: quando diz, para se desculpar de uma travessura, "não fui eu", cobre e protege sua pessoa com algo que põe no seu lugar: outra pessoa concreta ou um vago agente desconhecido. E não seria difícil descobrir traços de "falsidade" na função de apelo, precisamente na vida infantil, quando se fala por exemplo a uma pessoa ou a uma coisa pretendendo-se dizer algo à criança, e esta se sente indiretamente objeto desse apelo "falso".

Do mesmo modo que a "falsidade" do ser, o ser "de mentira" quando é reconhecido e aceito como tal e não como *decepção* ou falha, converte-se numa nova possibilidade, a do jogo e do brinquedo; as formas de "falsidade" do dizer, tomadas com essa consciência expressa, estão à base do prazer infantil causado pelas representações "teatrais" e pela narração. E note-se que, como a criança não tem um passado pessoal e real, o pretérito para ela é o tempo da "irrealidade", o da ficção, diferentemente do presente da realidade efetiva. "Era uma vez um rei" quer dizer que não era "de verdade", e sim da mesma maneira que o armário "era" um navio pirata; e as crianças nunca dizem: "vamos brincar que *somos* ladrões", mas "*éramos*"; "eu *era* um ladrão e você *era* um polícia": esta é a forma geral de enunciar a passagem do mundo "de verdade" para o mundo da ficção lúdica.

O que podemos inferir deste exame para trás, até os sentidos cronologicamente primeiros da verdade? Em primeiro lugar, a noção de verdade surge como conseqüência de uma decepção ou falha, como vimos; devemos porém nos deter um pouco neste fato. A falha postula uma verdade vitalmente exigida pela nova situação, mas por sua vez, age sobre a anterior e então se percebe que se estava sobre o *pressuposto* — como tal, inconsciente e implícito — da verdade. Quando a criança vê com decepção que o cavalo não é "de verdade", o fato de que isso constitua uma decepção real implica prévia expectativa ou "intenção" de verdade, dentro da qual ela se movia. Aquela verdade aparece pois como alguma coisa em que sua vida *já* estava imersa, como um ingrediente da mesma, dentro da qual representava uma *função*. Às intenções ocultas nos atos vitais espontâneos — por exemplo no caso extremo da infância — correspondem "plenificações" que têm como pressuposto o âmbito da "verdade" e por isto, quando se dá a privação da mesma, se produz uma decepção em sentido fenomenológico[2].

Em segundo lugar, como já assinalei acima, a oposição verdade-falsidade não coincide com a de existência-inexistência. Trata-se em

2. Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas.*

todo o caso de diversos modos de existência, mais claramente da correlação com diferentes tipos de *fazeres* possíveis, cada um deles definindo uma área de realidade dentro da qual pode ele cumprir-se; e quando a vida se move sobre esse pressuposto e encontra uma área de realidade diferente, esta é *vivida* como falsa e por conseguinte causa uma decepção. (Fique aqui simplesmente indicada a questão — profundamente conexa com esta, embora não o pareça — dos ***graus de realidade***.)

E isto explica, em terceiro lugar, que o "falso" possa ser vivido como âmbito de possíveis realizações, uma vez que se altere o pressuposto vigente. Quando se entra no mundo do jogo torna-se "verdadeiro" o ser "de mentira", e o cavalo de papelão, se não é um cavalo verdadeiro, é um brinquedo verdadeiro; quando se "entra" no gracejo, a decepção acaba e se realizam, plena e perfeitamente, as vivências fictícias etc. Aparece pois a verdade como correlato funcional de certos pressupostos elementares da vida infantil. Estes resultados, obtidos numa ligeira análise de experiências simplíssimas, talvez poderão ganhar um sentido mais preciso se forem confrontados com as interpretações principais da noção de verdade. Experimentemos fazê-lo.

24. TRÊS SENTIDOS DA VERDADE

São bem conhecidos os sentidos primariamente vinculados às palavras que significam "verdades" nas três línguas que influíram mais profundamente na formação da mente européia, isto é, em grego, latim e hebráico: *alethéia, veritas, emunah*. Digo primariamente porque seria ilusório acreditar que em cada um dos casos não são vividos marginalmente os outros significados, que exprimem momentos decisivos e essenciais da noção de verdade; mas a perspectiva em que os três sentidos funcionam está definida por um que é dominante, em função do qual os outros dois são interpretados.

O termo grego ἀλήθεια foi pelos próprios gregos entendido e interpretado tradicionalmente como uma voz derivada do verbo λανθάνω com a partícula privativa ἀ- . Significa, pois, o que não está oculto ou escondido, o que está patente, manifesto, descoberto ou desvelado; ἀλήθεια é, portanto, *patência* ou descobrimento. A falsidade, o ψεῦδος, é, pelo contrário, o *encobrimento*[3]. E note-se que tanto o descobri-

3. A respeito dos delicados problemas filológicos que a palavra *alétheia* suscita e sua conexão com o sentido do *verus* latino, consulte-se X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 29-30, nota.

mento como o encobrimento pressupõem um estado prévio "neutro", que poderíamos chamar o estar "coberto", isto é, o *latente*, que poderia ser descoberto como *o que é* — verdade — ou como *o que não é*, quer dizer, ele seria suplantado por outra coisa que se lhe sobreporia e o encobriria — falsidade —. Em grego, por conseguinte, verdade é patência ou descobrimento das coisas, isto é, desvelamento ou manifestação daquilo que elas *são*; portanto, aparece primeiramente referida às próprias coisas, e só secundariamente ao dizer, ao *lógos*, na medida em que o dizer — dizer a *verdade* — torna manifesto ou enuncia — ἀπόφανσις — o ser das coisas que assim fica *mostrado* e posto à *luz*[4].

Veritas indica, mais especialmente, a exatidão e o rigor no dizer; *verum* é o que é fiel e exato, completo, sem omissões, um relato por exemplo, no qual se narra com pormenores e integridade o que algo *foi*. *Veritas* envolve uma referência direta ao dizer, e mais que ao dizer enunciativo ou *apofântico*, ao dizer *narrativo*; é o matiz que possui a palavra *veracidade*[5].

Por último, o hebráico *emunah* — da mesma raiz que *amén* —, contém uma referência pessoal: trata-se da verdade no sentido da *confiança;* o Deus *verdadeiro* é antes de tudo, aquele que cumpre o que promete como o amigo verdadeiro é aquele com quem se poder contar; um amigo falso, pelo contrário, não é naturalmente um amigo "inexistente", mas um amigo que falha, em quem não se pode confiar[6]. O vocábulo *emunah* remete pois, a um cumprir, a algo que se espera e que *será*.

Como vemos, estes três sentidos da verdade são bem diferentes, *radicalmente diferentes* — no sentido literal de que suas raízes são diversas — porém estão muito longe de serem separáveis, como o indica a sua coexistência na palavra *verdade* nas línguas européias modernas. O mais interessante, no entanto, é sua vaga presença na noção infantil de verdade, antes examinada. É evidente a proximidade entre o ser "de verdade" aplicado às coisas e a *alétheia* helênica; entre o dizer "a verdade" e a exatidão e fidelidade do dizer na *veritas*; por último, entre o prometer ou dar algo "de verdade" e o ser verdadeiro no sentido do

4. Cf. Heidegger: *Sein und Zeit*, p. 28-39, e também a produção recente *Vom Wesen der Wahrheit* (1943). (Veja-se meu comentário às *Meditaciones del Quijote*, p. 80, Madrid, 1957.)

5. Cf. a passagem de Zubiri antes citada.

6. Veja-se o famoso estudo de von Soden, *Was ist Wahrheit?* Cf. também Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía* (*Revista de Occidente*, número 118), e J. Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia* (*Logos*, nº 1, Buenos Aires, 1941. O. C., V).

emunah hebráico, aquele em que se pode confiar porque cumpre o que promete; e não é um acaso que o Deus *verdadeiro* seja vivido e sentido como *pai*, que é o termo primordial da confiança, aquela pessoa em quem se confia, em quem se descansa e se espera, em quem fundamentalmente reside a *verdade*.

Os três sentidos da verdade que acabo de assinalar implicam referência ao tempo, que acentuei de passagem. Quando se diz que a verdade como *alétheia* afeta aquilo que as coisas *são*, emprega-se o verbo ser no presente — lembre-se que tanto ὄν como *ens* são particípios presentes, e que o primeiro atributo do ente para Parmênides é seu caráter de *presente* — παρόν —, no dulplo sentido de sua atualidade e de sua presença imediata diante do *noûs* —. E o presente é o tempo da *ciência*, especialmente o da *epistéme* grega que enuncia o que as coisas *são* — sem mais, isto é, o que são *sempre* —. A veracidade ou *veritas*, por sua vez, tem uma referência primária àquilo que *foi*, ao tempo pretérito; a narração escrupulosa e verídica conta o que real e efetivamente foi ou sucedeu; concerne, pois, ao *acontecer passado*. É o modo de verdade da *história* — pelo menos, do que representou esta para os antigos; e também para nós, de um modo mais profundo e que mal suspeitamos —. Por último, a confiança em um cumprimento, verdade como *emunah*, aponta para o futuro, para aquilo que *será*; e, naturalmente, a forma de "saber" que corresponde a este sentido da verdade é a *profecia*. Mas é preciso examinar, um pouco mais de perto, a relação da *verdade* com o *saber*.

25. VERDADE E SABER

Para viver, o homem necessita saber a que se ater a respeito de sua situação. A razão disto é evidente: ele não reage simplesmente aos estímulos de seu contorno ou ambiente, mas esse contorno lhe é presente na forma de *mundo*, com o qual e no qual tem que *fazer* sua vida, que não lhe é dada nem é feita mediante um automatismo; por isso o homem é forçado a escolher no repertório de *possibilidades* em que se encontra, e esta eleição tem que *se justificar*, não por alguma razão extrínseca mas porque essa justificação mesma é o *motivo* real da eleição, aquilo que faz com que uma possibilidade concreta e não outra se realize em sua vida. Essa eleição, portanto, deve ser feita *em vista da situação* e por isso pertence essencialmente à vida humana um "saber-se a si própria", no sentido concreto de saber a que se ater. Quando o homem não vê claramente a sua situação, *para poder viver* — não por

capricho ou curiosidade — tem que procurar dar-se conta da mesma, e aquilo que faz para conseguir este fim chamamos *pensamento*, que de princípio não é algo "teórico" ou acrescentado à vida humana e sim uma estrita função vital.

Uma vez alcançada, qual é o resultado dessa função? Não é necessariamente o *conhecimento* e sim o *saber*, uma das formas do qual — especialmente importante dentro do ponto de vista atual mas que é apenas *uma* forma entre muitas outras — é o conhecimento[7].

Vimos antes que o oposto do saber não é propriamente o ignorar mas sim a incerteza, que constitui um tipo muito concreto de ignorância: a que afeta um ingrediente dinamicamente ativo de minha situação em vista do qual devo orientar minha conduta. Por isso incerteza equivale a desorientação ou perplexidade e é sempre uma *dúvida* — *dubium* —, porque implica dualidade — pelo menos — de instâncias ou possibilidades, isto é, o não se saber o que fazer. Não sei se há alguém no aposento contíguo; o ignoro mas não estou na incerteza porque na minha situação atual — estar escrevendo esta página —, não necessito sabê-lo para decidir minha conduta ou comportamento. Porém, se eu ignorasse aquele fato quando estivesse deitado em minha cama e na crença prévia de estar só, ele converter-se-ia numa incerteza efetiva e obrigaria a averiguar a respeito, para saber a que me ater e decidir minha conduta: continuar dormindo ou enfrentar o intruso. Ora, em latim *averiguar* é *verificar*, isto é, *verum facere*, fazer verdadeiro; é procurar e encontrar a verdade de algo; por conseguinte, o que necessito é a *verdade* sobre o aposento contíguo.

Com isto apenas começamos a entrar na questão. Em primeiro lugar note-se que a incerteza não está vinculada à ignorância de nenhum conteúdo concreto mas se dá sempre em função da situação total. Imagine-se a incerteza em que está um homem que duvida dos cogumelos que comeu se eles são venenosos ou não; essa incerteza porém não existe se esse homem vai suicidar-se ou está à espera de sua execução imediata: dentro de sua situação total, determinada pela certeza de sua morte iminente, esse homem não tem necessidade de saber a que se ater em relação à qualidade dos cogumelos, enquanto que em qualquer outra situação lhe seria absolutamente indispensável.

Em segundo lugar, e em íntima conexão com o anterior, não se pode confundir a incerteza ou a certeza com o temor ou a tranqüili-

7. Veja-se as considerações decisivas de Ortega em seu ensaio antes citado, *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia*.

dade, respectivamente. Posso estar profundamente incerto em relação a possibilidades que dêem prazer: se ganharei na loteria ou verei a mulher amada; ainda mais, mesmo não havendo um termo negativo e desagradável como alternativa: por exemplo, em relação ao que será um presente prometido ou se vai ser menino ou menina o filho que se espera. Por outro lado, o homem que vai ter uma perna amputada ou vai ser executado, está numa situação de temor e angústia, porém de maneira alguma de incerteza, porque sabe perfeitamente a que se ater acerca de sua situação lamentável.

Em terceiro lugar, e isto é mais grave, a função do "saber" é completamente diferente quando é o termo de uma *averiguação*, quando o que se sabe é a verdade que eu necessito para me dar conta de minha situação e quando é simples *notícia*. Por exemplo, quando averiguo que em minha casa deserta não havia efetivamente ninguém, ou quando me dizem que o aposento contíguo esta casualmente vazio neste momento. Se por outro lado me dizem o nome de um transeunte que vejo passar ao longe ou o número de móveis que sua casa possui, poderei dizer que se trata de duas *verdades*? Não estarei denominando equivocamente "verdade" aquele tipo de saber que me dá certeza e aos esquemas abstratos com os quais seu conteúdo pode coincidir formalmente? Em outros termos, não estará a verdade definida por sua *função* e não pelos *instrumentos* — psicológicos ou lógicos — mediante os quais se realiza? Seria necessário, portanto, distinguir entre os "saberes", "conhecimentos", "notícias" ou "enunciados" e a *função veritativa* — perdoe-se a expressão — que em certas situações lhes possa estar vinculada. E para usar com algum rigor o termo, caberia reservar o nome de verdade a esta última.

Creio que este ponto de vista pode ajudar a resolver um problema que costuma ser formulado em termos equívocos. Refiro-me à questão da "necessidade vital" ou "desinteresse" do conhecimento e da ciência. Desde Aristóteles já se distingue as coisas que sabemos para fazer algo, daquelas que nos interessam também quando nada vamos fazer, e se fala da ciência "desnecessária"[8]. Por outro lado, é evidente que é próprio do espírito científico o mobilizar-se ativamente para saber coisas remotíssimas de toda urgência vital e também de toda idéia do mundo: a quinta cifra decimal do peso atômico de um elemento, a forma dos vasos hititas, a evolução das consoantes oclusivas num dialeto caucasiano. Qual é a necessidade vital que move estas investigações? É possível se falar de

8. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1-a.

verdade nestes casos, no sentido estrito que dei a esta palavra? Para responder a estas perguntas é necessário voltar ao ponto de partida: só a situação total pode decidir. Quando um homem, para saber a que se ater, por autêntica necessidade vital, se vê obrigado a fazer isso que chamamos *ciência*, porque só esse tipo de *saber* é capaz de satisfazer sua incerteza, fica submetido às exigências objetivas do complexo que constitui essa ciência e fica *mediatamente* interessado pela totalidade de seus conteúdos; o físico, o historiador, ou o lingüista não necessitam saber as coisas a que me referi anteriormente para decidir o detalhe de suas vidas, porém o necessitam para serem cabalmente "cientistas", e isto eles têm que o ser para saberem a que se ater em sua vida. Portanto, trata-se de algo que *se tem que saber* — imediata ou mediatamente —. E isto é o que confere o caráter de verdades àquilo que se chamam verdades científicas. Apesar disto, é claro que se deve ter presente as formas *inautênticas* da ciência, nas quais falta essa necessidade de certeza, mesmo mediata; porém nesse caso falta também essa coisa séria que chamamos ciência.

E com isto chegamos à questão mais importante: devemos examinar qual é o âmbito preciso da verdade e em que consiste a realidade da mesma.

26. VERDADE DAS COISAS E VERDADE DO DIZER

O termo verdade é usado em dois sentidos diferentes: aplicado às coisas — quando dizemos de alguma coisa que é café genuíno ou uma nota falsa — ou aplicado ao dizer e correlativamente ao pensar — quando falamos de "uma verdade", de uma idéia ou um enunciado verdadeiros ou falsos —. Esta diferença evidente não é no entanto suficientemente clara e envolve alguns problemas.

Antes de tudo, o primeiro sentido da verdade parece afetar as coisas mesmas e o segundo parece referir-se ao homem — a certos atos do mesmo, como seus pensamentos e palavras —. Que é uma *coisa* verdadeira? Podemos dar duas respostas diferentes: a) uma coisa existente; b) uma coisa que é o que parece ser. Porém advertimos imediatamente que toda coisa, se é dada, é existente, e quando falamos de coisa inexistente nos referimos ao objeto inexistente de uma *idéia* nossa, com o que tornamos a cair no outro caso; por outro lado, dizer que uma coisa é ou não é o que parece ser, implica o homem porque é em relação a ele que as coisas *parecem* algo. Não podemos portanto, entender a verdade sem uma referência a nós próprios.

Não tem sentido algum dizer das coisas que são verdadeiras ou falsas, por si mesmas. A principal razão disto só mais adiante ficará esclarecida, mas por agora notemos que unicamente quando elas entram em relação comigo, quando funcionam como elementos ou ingredientes de minha circunstância, adquirem essa nova dimensão que é sua verdade ou falsidade. Que sentido terá afirmar de um líquido escuro, *per se* e sem nenhuma referência a mim mesmo, que é café falsificado? Porém o terá no momento que esse mesmo líquido funciona em minha vida como café: por exemplo, se me é servido numa xícara depois do jantar. Que significa isto? O meu ato vital que é tomar uma xícara de café *conta com* uma consistência determinada e esta — que é precisamente a do café — *oculta* a de uma infusão de cevada ou de bolota; na perspectiva inversa, esta última consistência usurpa a *função* do café e o suplanta. Meu ato, que visava uma determinada realidade, *não se cumpre*, mas não por mera falta de cumprimento como acontece quando não posso tomar café por ele não existir, mas por uma *decepção* precisa; a isto chamo falsidade. Suponhamos agora que, reconhecida a falsidade do presumido café eu não saiba qual é a verdadeira realidade do líquido que há na xícara. O que isto quer dizer? Que não sei qual é meu comportamento adequado em relação a ele — evidentemente nesse comportamento está incluído o mental, isto é, o fato de pensar que é esta ou aquela coisa —, que não sei a que me ater; e quando verifico que é cevada torrada, por exemplo, funciona *ipso facto* como correlato daqueles atos meus que conseguem cumprimento adequado, e o que era "café falsificado" se converte em "malte verdadeiro".

Quanto ao *dizer* — indiferentemente mental ou verbal —, coloca numa determinada perspectiva dentro de minha circunstância o objeto sobre o qual versa, isto é, lhe confere uma possível função ou um possível repertório de funções como fim de meus atos. O dizer cumpre uma função de articulação da perspectiva vital, colocando num contexto circunstancial o objeto sobre o qual ele recai; e quando o dizer se ajusta à consistência das coisas e as situa em sua perspectiva adequada, de maneira que os atos correlativos às mesmas possam alcançar, sem decepção, sua plenificação ou seu cumprimento, nesse caso é *verdadeiro* e, portanto, aquilo que se diz nele é *verdade*. Porém, convém, não entender estas afirmações no sentido aparentemente análogo que podem ter no pragmatismo — aliás a raiz mais profunda e mais certa do mesmo é freqüentemente negligenciada —, porque entre esses meus atos se incluem, e *primariamente*, os intelectuais e os de conhecimento no sentido mais rigoroso. Imaginemos que eu diga de um copo vazio que está

cheio de água; isto é uma falsidade porque atribui ao copo um "papel" em minha circunstância que não é adequado e que não tolera o cumprimento dos atos correlativos coerentes; entre esses figura, porém, tanto como o de beber, o de comprovar, mediante a percepção, que o copo está vazio. Quando digo que 2 e 2 são 4, os atos possivelmente "cumpridos" não são só os que se costuma denominar, com certa limitação, "vitais", como por exemplo que fique bem equilibrada minha economia se me atenho a essa verdade, mas também os atos lógicos em virtude dos quais *demonstro* com evidência que 2 e 2 são realmente 4. E como será necessário estudar com mais vagar, precisamente esses atos, que com uma imprecisão deliberada denominados aqui "conhecimento", possuem o estranho privilégio de que o seu "cumprimento" adequado nos assegure a possibilidade dos demais atos de outro tipo, sem mesmo os ter executado, num *a priori* peculiar cujo sentido deverá ser esclarecido. Que esta insinuação seja suficiente para mostrar como esta interpretação da verdade difere daquela que tradicionalmente se considera "pragmatista".

Vemos, pois, que a verdade se dá em nossa vida e seu sentido depende de uma referência a esta, ou melhor, de sua radicação nela. Aceitar isto a propósito da verdade do dizer e negá-lo a propósito das coisas, é desconhecer que a realidade destas também implica referência a mim mesmo. Urge porém acentuar, e não com menos energia, que a verdade das coisas é *delas* e não minha, embora não tenha sentido falar dessa verdade independentemente de mim. O âmbito da verdade é por conseguinte a vida humana. Todavia é necessário ir mais além: qual é o sujeito *primário* da verdade e, portanto, qual é o seu sentido *radical*, aquele que é a raiz dos demais?

27. VERDADE COMO AUTENTICIDADE

Vimos que a verdade não afeta propriamente a existência das coisas e sim o seu modo de existir em minha circunstância. Dizemos que uma coisa é verdadeira quando é o que parece ser, isto é, quando em sua mesmidade me é *presente* e não está oculta ou encoberta por uma aparência; e, como vimos também, isto é tão exato, que quando o *verdadeiro ser aparencial* torna-se presente como tal, funciona rigorosamente como verdadeiro e eu me comporto adequadamente em relação a ele; é justamente isto que torna possível a ficção cênica ou literária e de um modo geral a artística. Uma coisa é portanto verdadeira quando está presente "em pessoa", *leibhaft*, como diz Husserl. Ora,

como cada coisa possui seu modo de ser peculiar, os modos de presença ou patência variam correlativamente: a forma de patência de uma cor não é a mesma que a de uma relação numérica ou a de um homem. Surge porém uma dificuldade. Referimo-nos à posição ou papel das coisas em minha circunstância; ora, acontece que uma grande parte da realidade — a maior — não é patente e sim, pelo contrário, *latente*: algumas vezes o é simplesmente de fato, aqui e agora, e pode chegar à patência: outras vezes é *constitutivamente* latente e nem por isso deixa de funcionar em minha vida, inclusive do modo mais decisivo. Como isto se dá? Como posso me comportar em relação às múltiplas realidades que não me são manifestas e óbvias? O que acontece com os meus atos orientados para elas ou condicionados por elas como seus pressupostos? Note-se que a zona de realidades latentes é imensa e absolutamente decisiva; todo o mundo físico na medida em que ultrapassa o alcance de meus órgãos sensoriais; a índole íntima das próprias coisas que me são patentes; os entes em cuja idéia está formalmente incluída a latência — espíritos, anjos, Deus —; e sobretudo, o que está oculto pelo tempo: o passado anulado pelo esquecimento, do qual emergem solitárias ilhas de lembrança, e mais ainda todo o futuro, intrinsecamente secreto: as possibilidades, o comportamento ignorado de toda realidade, mesmo das mais óbvias no presente e que, inexoravelmente esquivas, escondem o seu amanhã e até a sua efetividade no momento seguinte.

O homem vive, pois, fatalmente cercado de incerteza; diferentemente do animal que reage aos estímulos de seu contorno que lhes são presentes, o homem está num *mundo* aberto, e tem que se haver com o que não lhe é presente nem dado; com isso deve também fazer a sua vida. Por isto deve *dar razão* de sua situação em cada instante e para isso lhe é forçoso *pensar*. Com efeito, como pode o homem viver? Como é possível que não sucumba de terror e angústia, de perplexidade, vendo-se rodeado de realidades latentes com as quais não conta, sem saber o que existe abaixo e acima dele e à sua volta; sobretudo ignorando o que será dele e de tudo o que o cerca, no momento seguinte, tendo que viver projetado para esse futuro misterioso? Vale a pena considerar a situação do homem: tem que fazer sua vida no futuro e este lhe é formalmente alheio e oculto; tem que fazer algo agora, neste momento, inexoravelmente, e tem que o fazer *em vista* do que será, do porvir; porém justamente esse porvir *não se vê*, é o latente, o invisível enquanto tal. O que poderá o homem fazer?

Como não tem em mãos aquilo que necessita para viver, o homem só pode viver de *crédito*; por isso — mas não exclusivamente por isso —

o homem é sempre necessitado e indigente. A forma primordial desse crédito de que vive o homem é, literalmente, o que é *creditum* ou crido: as crenças[9]. Mediante o crédito, possuo o que na realidade não possuo agora, mas necessito *agora* para viver; o crédito supre a falta daquilo que deveria estar presente e não o está. Na crença — emprestando aqui a esta palavra seu mais amplo sentido — está "presente" em forma peculiar o que não o pode estar "corporalmente" ou "em pessoa". Se estou na crença de que na próxima meia hora esta sala permanecerá tal como está, sem se destruir nem se converter num abismo, nem se transportar até a China como o palácio de Aladino, posso continuar escrevendo tranqüilamente; se estou na crença de que a mesa vai se comportar como até agora, utilizo-a despreocupadamente; porém não poderia exercer esses atos triviais se essas crenças me faltassem, se não soubesse o que iria acontecer a esta sala, à mesa e a mim mesmo dentro de um minuto.

As crenças são, por conseguinte, os modos normais de "presença" de grande maioria das realidades. Ora, denominados "verdade" à presença das próprias coisas em nossa circunstância; portanto, esta é a forma mais importante e geral de verdade: o sujeito primário da verdade são as crenças.

Isto esclarece alguma coisa que entrevimos no começo deste capítulo. Chamamos a atenção para a existência de dois modos de verdade: a verdade *sensu stricto* ou "verdade conhecida", que nos faz reaver uma certeza perdida, e a que chamamos "estado de verdade", isto é, a certeza em que estávamos previamente; esta — dizia eu — não é conhecida, não tem "idéia" de si mesma, e por isso a ela se opõe a *idéia de verdade* que surge somente quando caio na incerteza e dela necessito. A diferença entre a verdade em que se *está* e a verdade a que se chega corresponde à distinção entre dois modos de crença: as chamadas *crenças* no sentido mais estrito e as *idéias*. Não se trata porém de uma divisão fundada em seus *conteúdos* e sim em sua *função* dentro de nossa vida; com efeito, uma verdade a que "se chega" se converte, depois de algum tempo, numa verdade em que "se está", e o que foi "idéia" funciona rigorosamente como "crença". Evidentemente, outros elementos além do tempo interferem nessa transformação; porém não cabe aqui o estudo dessa dinâmica funcional nem da modificação que essa mudança provoca nos conteúdos.

Poder-se-á objetar que são duas coisas diferentes uma *verdadeira crença* e uma *crença verdadeira*. Uma verdadeira crença é algo em que

9. Veja-se, mais uma vez, *Ideas y creencias*, de Ortega.

se crê realmente; não obstante, esse algo pode ser uma falsidade. Na crença verdadeira, pelo contrário, seu conteúdo é verdade, é verdadeiro aquilo que nela é crido. Note-se entretanto, que quando digo de uma crença que é verdadeira — ou falsa, tanto faz —, estou numa nova crença, isto é, naquela cujo objeto é a verdade ou falsidade da crença anterior; e afirmo a verdade ou falsidade da primeira crença porque *estou na crença* de que é realmente verdadeira ou falsa; isto é, porque tenho uma *verdadeira crença* acerca da anterior. Por conseguinte, é mais radical e primordial em minha vida o sentido de verdade quando falo de *verdadeira crença* do que quando julgo verdadeira uma crença, porque só posso fazer isto a partir da situação anterior. Ora, a verdade neste sentido chama-se *autenticidade*; uma verdadeira crença é uma crença autêntica, na qual estou, da qual me sinto solidário, na qual me apoio realmente para viver. E — como veremos mais adiante — o grau de realidade de uma vida é medido pela autenticidade de suas crenças e de seu projeto, que nelas se sustenta. Nesse sentido, a própria *verdade* da vida, seu efetivo ser patente e seguro, consiste também em autenticidade.

Aqui surge uma nova questão, ou melhor, duas questões estreitamente ligadas: a primeira refere-se às possíveis relações do homem com a verdade e portanto aos possíveis graus de autenticidade de sua vida; a segunda, à hierarquia das crenças ou verdades e à suas maneiras de justificação, e por conseguinte ao seu funcionamento dentro da vida humana.

28. AS RELAÇÕES DO HOMEM COM A VERDADE

Como o humano admite graus e uma pluralidade de estratos e dimensões, e além disso varia com o tempo, não é possível estabelecer relações fixas do homem com a verdade que definam os possíveis tipos de vida. Pode-se somente indicar várias maneiras "típicas" do homem se comportar com a verdade, a algumas das quais se pode vincular o perfil geral de sua vida, em suas linhas principais; e, *mutatis mutandis*, este esquema seria válido para as unidades históricas, para as comunidades humanas em cada época, por exemplo.

Em primeiro lugar, uma das relações possíveis é a que consiste naquilo que poderíamos chamar viver no âmbito da verdade. Isto acontece sempre que um indivíduo ou uma época vive se apoiando num repertório de verdadeiras crenças, nas quais sua existência está autenticamente enquadrada. Esse repertório pode ser acanhado ou amplíssi-

mo, tosco ou preciso; de qualquer modo, o homem descansa sobre esse *pressuposto*, do qual é realmente solidário, e vive em rigorosa autenticidade. As épocas chamadas "clássicas" são geralmente mundos nos quais se verifica essa situação: daí a freqüência nas mesmas das vidas *realizadas*, que dão a sensação de plenitude e peso, que parecem — porque o são — vidas verdadeiras.

No entanto pode-se dar que o homem não se encontre nesse estado satisfatório de crença suficiente e segura; as crenças tradicionais podem ter falhado ou se terem perdido, total ou parcialmente, ou a situação pode-se ter alterado, e o homem não esteja em nenhuma crença a respeito do novo da situação. Nesse momento rompe-se o equilíbrio "clássico" e várias possibilidades lhe são oferecidas para substituir a que fora perdida.

Uma segunda forma é a de viver *no horizonte da verdade* isto é, viver com *pretensão de verdade*, procurando-a na medida em que não se a possui ou em que ela é deficiente. Naturalmente, a verdade que se pretende e se procura será de outra índole que a anterior: não é uma verdade em que "se está" ou crença em sentido estrito mas sim uma verdade a que "se chega" ou idéia, portanto uma verdade em cujo funcionamento dentro da vida está implicada a *justificação*, por qualquer mecanismo. Este modo de viver, cujo motor é a *evidência* define-se inicialmente por uma indigência de verdade e não garante a sua *posse* e sim a sua exigência; é a forma de vida do intelectual, no sentido pleno do termo, e, em sua autenticidade coincide com a primeira, embora com sinal muito diverso: são as duas maneiras possíveis de viver *na verdade*.

Há porém, em terceiro lugar, uma situação que é muito mais freqüente porque também constituem maioria as épocas nas quais o sistema de crenças está, pelo menos, solapado e truncado, e são raros os indivíduos capazes da violenta distensão exigida pela indagação da verdade — esta possibilidade nunca possui caráter social, e esta é uma de suas peculiaridades —. Essa situação consiste em viver *à margem da verdade*; isto é, sobre um repertório de crenças mais ou menos coerentes, das quais o homem não se sente solidário; apenas as recebe do meio e as aceita sem crítica, completando-as com certas "idéias" a respeito das quais também lhe falta evidência e das quais faz uso sem a exigência de uma justificação efetiva. Poderíamos denominar também esta forma de vida — que é a da grande maioria dos homens incluindo os intelectuais profissionais — a vida na *verossimilhança*; e, evidentemente, seu fundamento é a frivolidade, que consiste em aparentar "saber a que se ater" e simular uma vida a sério cumulando-a de ocupa-

ções ou diversões, de prazer, de trabalho, de poder, de êxito. Porém, como a própria substância da vida é seriedade, esse engano significa enganar a vida mesma, desvivê-la e cair nos modos deficientes de autenticidade.

Finalmente, em quarto lugar, é possível uma situação extremamente anormal e paradoxal, que é a de viver ***contra a verdade***. E não nos iludamos, essa é a dominante em nossa época. Afirma-se e se quer a falsidade conscientemente, por ela mesma; ela é aceita por tática, mesmo que proceda do adversário, e com ela se admite o diálogo: ***nunca com a verdade***. Esta última é sentida por inúmeras massas como a grande inimiga e contra ela é fácil estarem de acordo. Há no mundo atual numerosos temas — que estão na mente de todos sendo por isso desnecessário enunciá-los e cuja simples menção neste contexto seria descabida —, sobre os quais se diz tudo o que é possível, ***exceto a verdade***, que não seria tolerada por ninguém — isto é, por ninguém "social", por nenhuma "opinião pública". Os historiadores do futuro — se houver historiadores — algum dia hão de se interrogar seriamente acerca dessa estranha moléstia de nosso tempo. Dir-se-á: por que viver contra a verdade? Por que esta adesão voluntária à mentira como tal? O motivo não é muito obscuro: no fundo trata-se simplesmente do medo da verdade. O homem que vive sobre um pressuposto de idéias e crenças estando intimamente convencido de sua falsidade, ou pelo menos a suspeitando, e que não tem a coragem necessária para viver na dúvida e à intempérie, nem para se sentir perdido, adiar decisões e se pôr a realizar essa tarefa inexóravel que é o pensar — inexorável, porque quando é autêntico não admite acomodações e só se apazigua com a própria verdade —; quando o homem não tem essa coragem, repito, foge da verdade e a persegue porque adivinha que sua simples presença destrói o fundamento irreal de sua vida. De sua contravida, para dizer mais exatamente — e isto é o mais grave —, de sua vida como formal ***inautenticidade***, que é a maneira de ***não ser*** da vida humana.

29. DISCÓRDIA E HIERARQUIA DAS VERDADES

O complexo de crenças e idéias em que nossa vida se apóia apresenta grande diversidade; nossas convicções sobre a realidade que nos rodeia têm origens muito diferentes e seu vigor provém de várias fontes. Vivemos sobre uma base de crenças tradicionais que raramente são objeto de uma atenção especial, que permanecem ignoradas para nós e constituem, por assim dizer, o subsolo de nossa alma; a estas deve-se

acrescentar um novo estrato de outras crenças fundadas na autoridade, no seu sentido mais amplo, e, em terceiro lugar, as "opiniões recebidas", encontradas por todos nós no seu contorno e *usadas provisoriamente* sem uma adesão explícita às mesmas. Por outro lado, as convicções decantadas pela experiência pessoal de cada um, o que se costuma chamar a *experiência da vida* e finalmente, as idéias ou pensamentos que temos conscientemente acerca das coisas. Entre essas idéias, porém, deve-se distinguir várias classes: algumas são simples "ocorrências" que surgem do nosso contato com as coisas e que se dão desligadas e desconexas entre si; outras são "conhecimentos", idéias com aspiração formal de verdade, mas cuja justificação, accessível em princípio, não possuímos; e por último idéias realmente pensadas e repensadas por nós e das quais possuímos os títulos de veracidade. Há, pois, uma gama variadíssima de supostas verdades, sobre as quais fundamentamos de fato nossa vida e que nos permitem, nesta ou naquela medida, saber a que nos atermos em relação à realidade.

Isto tem várias conseqüências. Primeiramente, a experiência mostra com freqüência a falsidade daquilo que tínhamos como verdadeiro e nos obriga a rever o nosso sistema de convicções porque, como estas se ligam entre si e se condicionam reciprocamente, a falsidade de uma pode trazer consigo a de outras, que em princípio eram admitidas; este fato vem revelar que há relações de *fundamentação* entre as verdades, as quais não estão simplesmente justapostas mas sim ordenadas hierarquicamente e em dependência umas das outras. Em segundo lugar, várias convicções que separadamente são tidas como verdadeiras, podem ser discordantes entre si; e isto suscita um problema cuja solução exige a comprovação da falsidade de um dos termos da discórdia ou a descoberta de uma verdade superior aos mesmos que justifique a sua incompatibilidade. Por último, mesmo não havendo oposição formal entre as diversas crenças, sua própria pluralidade suscita sérios problemas porque sua função em nossa vida não consiste só em *serem cridas* mas também em que possamos saber a que nos atermos relativamente à nossa situação; e isto só é possível se essas crenças estiverem *articuladas* numa totalidade coerente, dentro da qual poderemos nos orientar e eleger, em cada momento, a possibilidade que será realizada pela nossa vida. Para que nossa circunstância seja "vivível", é preciso que possua figura de "mundo" e para isso nossas convicções se devem ordenar numa perspectiva.

Ora, a grande maioria das convicções ou certezas que possuímos, qualquer que seja a sua segurança, afetam um conteúdo *parcial* de nossa vida e só a este podem justificar. Por esta sua parcialidade, fun-

cionam como elementos de nossa circunstância que reclamam, por sua vez, uma interpretação a partir de uma certeza superior. Isto remete à exigência de uma certeza *radical*, na qual toda certeza encontre seu fundamento; este caráter confere a essa certeza postulada certa *universalidade*, não por abarcar e compreender as demais mas pelo fato de que todas se ordenem e se articulem em função da mesma.

Estes requisitos excluem que as *ciências*, ainda que sejam aceitas sua verdade e a validez de sua justificação interna, possam desempenhar a função dessa certeza radical. As ciências estão definidas por sua parcialidade e por seu caráter *positivo*, isto é, por sua demarcação de uma zona da realidade — o mundo físico, o dos objetos materiais, o dos seres vivos, o da realidade psíquica etc. —, em relação à qual pretendem alcançar um conhecimento que se funda formalmente em *pressupostos* ou *princípios*, alheios como tais à própria ciência e que esta não pode nem necessita justificar. Como vimos antes, embora as ciências sejam suficientes *para si próprias*, e não possam ser substituídas por nenhum outro tipo de saber, não são suficientes para *nós mesmos*, isto é, como conhecimento.

Mas por outro lado, passamos em revista através de um longo trajeto, a crise das *vigências* de nosso tempo. As dimensões da vida humana, uma após outra, nos mostraram que o homem atual não sabe a que se ater. Mesmo a religião, que num sentido muito concreto é uma certeza *radical*, não possui em nosso mundo vigência social suficiente, como vimos anteriormente; e os indivíduos para os quais a religião tem plena validez pessoal, na medida em que estão condicionados por sua circunstância histórica, necessitam pôr de acordo essa vigência pessoal com aquelas de seu mundo e com as quais, queiram ou não, têm que contar. Necessitam pois, uma certeza de outro tipo que lhes permita *justificar* essas diversas crenças desconexas. Esse caso não é inédito: basta lembrar, para citar um só exemplo particularmente ilustre, a situação dos cristãos medievais no século XIII — como Santo Tomás de Aquino —, quando a filosofia aristotélica irrompe no seu mundo e lhes é apresentada como *a verdade*, ao lado da verdade em que já se encontram[10]. Desse ponto de vista, há uma analogia flagrante entre a situação atual do homem religioso e a dos escolásticos medievais, mas, evidentemente, apenas nesse aspecto particular.

10. Cf. meu estudo *La Escolástica en su mundo y en el nuestro* (em *Biografía de la Filosofía*, Buenos Aires, 1954). (Tradução brasileira da Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1966. N. do T.)

Por conseguinte, a vida humana para ser vivida requer a posse de uma certeza *radical e decisiva*: radical, porque nela devem se radicar as verdades parciais; decisiva, porque só ela poderá decidir a discrepância entre umas e outras verdades e construir com as mesmas uma perspectiva justa e clara. Nosso tempo não possui uma certeza, no sentido muito concreto de que nenhuma crença vigente cumpre esses requisitos; daí as grandes proporções da crise que afeta a nossa situação. Portanto, para poder viver, o homem atual necessita uma verdade radical. Poderá encontrá-la? É improvável que os homens, na sua maioria, sejam capazes de descobri-la por si mesmos e nem isso é necessário: eles poderão recebê-la como vigência, quando for descoberta e justificada suficientemente por alguns. Mas onde encontrá-la? Tradicionalmente, a filosofia pretendeu procurar a verdade radical. Esta pretensão é uma instância com a qual nos encontramos, queiramos ou não. E este é, preliminarmente, o motivo pelo qual o homem de nosso tempo é forçado a se interessar por isso que conhecemos pelo nome, tão problemático, de filosofia.

III — Verdade e História

30. A DIMENSÃO TEMPORAL DA CIRCUNSTÂNCIA

Nesta altura surge um novo problema. Falamos até agora da circunstância em que o homem se encontra e a necessidade de saber a que se ater em relação a ela, levando em conta apenas de um modo secundário uma dimensão decisiva: o tempo. Por certo, sempre tivemos em vista que se tratava da situação atual; aludimos também à projeção da vida humana para o futuro e por conseguinte ao fato de que a verdade deve iluminar nossa circunstância futura, com a qual temos que contar para decidir agora, e de onde decorre, num sentido bem concreto, o essencial *apriorismo* da verdade; por último tratamos da referência dos diferentes sentidos da verdade às modalidades de saber qualificados temporalmente: a ciência, a história, a profecia. A questão é no entanto mais profunda e mais grave.

Além de nossa vida ser temporal, no sentido de que ela se faz no tempo e nele flui, os próprios elementos com os quais a fazemos — em suma toda a nossa circunstância — estão afetados pela temporalidade; e não só por estarem imersos no tempo e "durarem" nele, como todo objeto real — a rigor, nem todos os ingredientes de nossa circunstância são "temporais" *neste* sentido —, mas principalmente porque, na medida em que são componentes dessa circunstância, estão *constituídos* por uma forma muito precisa de temporalidade — a histórica. É necessário desenvolver isto com mais detalhe.

Vimos que o trato vital com a nossa circunstância exige que se saiba a que se ater em relação à mesma, isto é, supõe um estado de crenças no qual se esteja; as crenças são portanto recebidas, produto social e como tal, histórico. As coisas se me *apresentam* pois, como um precipitado daquilo que passou, daquilo que aconteceu na vida dos homens anteriores, dos quais sou o herdeiro obrigatório. Se a verdade é essencialmente *a priori* em relação aos atos cuja execução possibilita e

assegura, é *a posteriori* em relação ao momento presente: *vem* de um passado. Em outras palavras, implica a história humana efetiva em que se constitui; em nossa relação com as coisas *já* está incluída a historicidade.

Um exemplo poderá esclarecer melhor. Um homem vê sobre sua cabeça um clarão repentino seguido de um fragor prolongado; a vivência *humana* desse acontecimento supõe que o homem em questão *saiba* a que se ater em relação a ele, ou em outro caso, *necessite* sabê-lo. Suponhamos a primeira hipótese. Em primeiro lugar, o homem vive aquele fenômeno como alguma coisa "que passa", isto é, como alguma coisa que "já aconteceu outras vezes" e da mesma maneira continuará acontecendo, portanto como um fenômeno recorrente com o qual se deve contar *porque o mesmo aconteceu com os homens no passado*; isto significa que a aparição súbita do meteoro fica incluída numa categoria preexistente a ele e esta inserção começa a torná-lo "inteligível", isto é, possibilita um comportamento em relação a ele. Em segundo lugar, se esse homem é membro de um determinado grupo histórico-social, perceberá nisso a manifestação da cólera dos deuses; se pertence a outro grupo, terá testemunhado um presságio; se é parte de um terceiro grupo, terá observado um fenômeno físico; e a razão dessa diversidade de "objetos" presentes para os diversos homens é a *razão histórica* das experiências humanas, da qual cada um deles é herdeiro. Em terceiro lugar, esse homem entrará em pânico e fugirá, ou apressar-se-á em anunciar o aviso a seus companheiros, ou continuará a ler tranqüilamente o livro que tinha diante dos olhos, *porque* no século XVIII Benjamim Franklin descobriu o pára-raios. Isto significa que a própria *realidade vital* com que o homem se encontra e que é um ingrediente de sua circunstância, e correlativamente os atos com os quais responde à mesma, são substancialmente *históricos*. E como chamamos *viver* a esse fato — encontrar-se numa realidade e fazer alguma coisa com ela — a vida *individual* é por si mesma histórica. (Entre parênteses: supondo-se que o homem que observa o relâmpago e o trovão não sabe a que se ater — o que constitui um caso possível mas limite e a rigor pouco provável —, a situação não se altera porque esse homem necessita saber o que aconteceu e os meios com que conta e aos quais recorre em primeiro lugar para averiguar, consistem no apelo àquilo que "se acredita" a respeito, e no caso de indagar por si mesmo, o faz usando o repertório de idéias e crenças sobre a realidade, herdadas e estritamente históricas.)

Mas há outros pontos a considerar. Em nosso tempo — evidentemente também em outros, mas não em todas as épocas — o homem

além de *ser* histórico *sabe* que o é. Sabe que o trovão e o raio significaram coisas diferentes para os homens. Naturalmente, sua reação mais imediata é pensar que os outros estavam errados enquanto só ele está certo; mas, quando a experiência histórica é suficientemente ampla, começa a parecer estranho e inverossímil que os homens tenham vivido milhares de anos aferrados obstinadamente ao erro — em diferentes erros a respeito de cada coisa — estando só ele de posse da verdade. Parece um estranho privilégio e um tanto surpreendente. Mas quando o homem pensa no futuro, a sua ansiedade aumenta: ou os homens do futuro permanecerão definitivamente no estado de crenças em que ele se acha — e a história ter-se-á transformado subitamente, passando da fluência à imobilidade —, ou ele será um antigo, um homem do passado, que vivia numa crença antiquada e falsa. E — também por razões históricas e não por algum motivo concreto e *atual* — o homem passa a duvidar de sua própria convicção e, o que é mais estranho, *de toda convicção*. Estamos diante de um exemplo dramático que ilustra como a simples pluralidade de crenças — simultâneas ou sucessivas, mas neste último caso "presentes" em minha consciência histórica — gera incerteza e obriga a apelar para uma certeza superior e decisiva.

Por este caminho viemos tropeçar novamente com isso que se chama filosofia e que, como vimos, teve tradicionalmente a pretensão de alcançar a verdade radical. Note-se porém que dissemos *tradicionalmente*. Significará isto que a filosofia também é histórica e que sua "verdade radical" não é única mas sim várias, que foram se sucedendo no tempo? Nesse caso estamos dentro da mesma dificuldade. A temporalidade de nossa circunstância envolve tudo que nela se encontra e portanto a filosofia e *toda verdade* que pretende se impor como tal, isto é, enquanto elemento de nossa circunstância e ingrediente funcional de nossa vida. Que isso acontece com a verdade "em si", ainda não o sei; mas aqui se trata da verdade que necessito de um modo iniludível para viver. Sua historicidade ameaça anular, *ipso facto*, sua eficácia, deixando-me desamparado e exposto às intempéries.

Isto faz com que as nossas exigências inexoráveis se agravem: não só necessitamos uma verdade que justifique todas as demais, que decida entre elas e as situe numa perspectiva exata, como também que esclareça sua própria relação com a história, que se justifique diante de seu objeto e a respeito de sua imersão necessária nessa realidade estranha e inquietante que chamamos o tempo e na sua forma humana que é a história.

31. "PIRRONISMO HISTÓRICO", "RELATIVISMO"

Todas as vezes que o homem *se sentiu* histórico, se colocou numa posição de desconfiança em relação à verdade. Isso tem ocorrido sempre que ele depara com um amplo horizonte histórico ao qual conhece. Com efeito, naturalmente houve épocas em que o homem sabia ter sido precedido por um passado milenar, mas este lhe era qualitativamente homogêneo ou impreciso, o "imemoriável", e a mudança da história não lhe era presente; assim aconteceu nas épocas de estabilidade, quando as instituições, os usos e as crenças lhe eram dadas ao nascer, preexistiam ao indivíduo e conservavam, com pequena variação, sua vigência por toda a sua vida e ainda prometiam perdurar. Mas há outros tempos — como o nosso — em que tudo se passa diferentemente: é inaudita a mudança experimentada pessoalmente por um homem jovem, nascido neste século; somando-se a isto o amplíssimo saber histórico que possuímos, poder-se-á compreender a consciência de instabilidade que nos domina. Em épocas anteriores têm ocorrido situações análogas — unicamente análogas, note-se bem —: no mundo helenístico, nos últimos séculos do Império romano, no Renascimento, em fins do século XVII e em começos do XVIII. Em todas essas épocas, o horizonte geográfico e histórico do homem europeu amplia-se: a passagem das cidades estados para as monarquias territoriais de Alexandre e dos Diádocos, e o contato com o Oriente que revela o remotíssimo passado egípcio e caldeu; a enorme ampliação do mundo levada a efeito pelos romanos e que provoca na mente desperta de Políbio um primeiro movimento de assombro, já precursor da consciência histórica; os descobrimentos geográficos, unidos a exumação das culturas antigas, no Renascimento; os cronologistas que em fins do século XVII começam a manejar com precisão e detalhe — pelo menos quantitativamente — o passado: Escalígero, Huet, Bayle; e juntamente com eles, os que empreendem viagens e relatam as novidades das terras longínquas[1]. Em todos estes momentos aparece de uma ou outra forma um certo ceticismo, e com ele se enfrentam todos os pensadores: é o que conhecemos pelo nome, muito em voga na época barroca, de "pirronismo histórico". Em que consistia ele precisamente?

O fato de que, a respeito de tudo, tenham sido sustentadas opiniões diversas e desencontradas, por homens de reconhecido mérito; de

1. Cf. Paul Hazard, *La crisis de la consciencia europea*, 1680-1715. (Tradução de J. Marías, Madrid, 1941.)

que se tenha julgado boa e má a mesma coisa em tempos ou países diferentes; de que as crenças mais sólidas, compartilhadas por grandes multidões, se tenham extinguido e tenham sido substituídas por outras, tudo isso leva a considerar a história como um campo de ruínas, no qual nada permanece de pé. A história como repertório de erros: está é a imagem habitual sempre que se perde a impressão da *continuidade*, isto é, sempre que o estado de ânimo *tradicional* é substituído pelo *histórico*. A essa imagem se reagiu de duas maneiras muito diferentes: algumas épocas tiveram a história inteira como um erro diante de sua verdade própria, da verdade que possuíam — esta é por exemplo, a atitude racionalista de Descartes ou de Galileu. — Os homens anteriores erraram, pensavam, porque não sabiam ou não faziam isto que hoje sabemos ou vamos fazer; de agora em diante, pelo contrário, vai-se saber realmente o que é a verdade. Estas épocas são a-históricas porque embora conhecendo a história, dela se excluem e a ela se opõem; afirmam-se como o presente diante de todo o passado. Há porém outras épocas que se sentem históricas, isto é, entrosadas na história, intimamente afetadas pela historicidade, submetidas às mesmas condições que pesavam sobre as épocas passadas e portanto, *destinadas a passar*. Por esse motivo, diante do desencontro das opiniões, sentem-se incapazes de decidir qual a opinião verdadeira ou de a descobrir, e então se apegam a uma consideração, melancólica e singular, das supostas verdades em litígio. Está é a emoção característica do "pirronismo histórico" — pois se trata mais de uma emoção do que de uma tese.

A tese subjacente, soterrada debaixo dessa emoção, é o "relativismo". A verdade — ensina o mesmo — é *relativa*, isto é, está referida ao homem que a possui ou a enuncia, é por ele condicionada, e sua validez é necessariamente restrita. Um indivíduo, um país, uma época, possuem "sua" verdade própria, cuja esfera de validez tem limites; no máximo e na melhor das hipóteses, poderá haver algumas verdades com uma generalidade anormal, que talvez fossem válidas para *todos os homens*, usando porém essa expressão como um coletivo: seriam verdades relativas à *espécie humana* na sua totalidade, condicionadas por sua constituição específica, mas apesar de sua generalidade, seriam sempre relativas.

O pirronismo histórico contava com um pressuposto: a existência de uma verdade absoluta; e a essa verdade renunciava desalentado. A rigor, o pirronismo não duvida da verdade e sim da capacidade humana de reconhecê-la, de decidir qual é ela; por isso, sempre se estribava na alta qualidade dos homens que haviam errado e seu móvel íntimo era o reconhecimento da capacidade de errar da mente humana. Se tantos se

equivocaram, como irei acertar? esta era a angústia secreta dos pirronistas; e também por isso, arrastados por uma onda de entusiasmo e ânimo, de vez em quando, lançavam-se penosamente em busca dessa verdade existente mas esquiva.

O relativismo, pelo contrário, não se satisfaz apenas com a renúncia da posse da verdade; a reduz aos limites em que é realmente possuída por ele, impõe-lhe uma diminuição. O ponto de partida é sempre o mesmo: a discordância das opiniões διαφωνία τῶν δοξῶν, segundo a expressão de Agripa —; a negação da evidência conduz à impossibilidade de um *critério* suficiente, que permita a decisão. Mas o relativismo vai mais longe: essa decisão não tem sentido porque implicaria evasão de minhas condições reais; verdade e falsidade, para ele, dependem da necessidade, possibilidade ou impossibilidade de que eu pense algo[2]. O pressuposto do relativismo é uma nova discordância ou διαφωνία: a que existe entre a realidade, absoluta e única, e as condições variáveis em que o pensamento trabalha.

Mas como a função da verdade é a de pôr a descoberto o que as coisas *são*, transcender toda mera *aparência* e desvelar a própria realidade, arrancar o homem de sua subjetividade, do círculo mágico de suas "impressões" ou "idéias" para colocar a sua frente as *próprias coisas*, patentes ou *em pessoa*, e permitir desse modo que ele saiba a que se ater, como tudo isto é função da verdade, o relativismo anula, se não a "essência", pelo menos alguma coisa que lhe seria ainda mais penoso se ele fosse conseqüente consigo mesmo: a *função vital* da verdade. Com efeito "minha" verdade não me basta e para que ela seja efetiva e realmente *minha*, para que eu possa aderir a ela e nela me apoiar, é necessário que não seja "minha" e sim *das coisas*. No momento em que reduzo o vigor de uma verdade a fronteiras determinadas, ela perde automaticamente sua vigência dentro dessas mesmas fronteiras. A verdade necessita funcionar, rigorosamente, como o órgão da transcendência. Só assim pode desempenhar para o homem seu duplo papel de iluminação e segurança. O homem só consegue apaziguar-se em relação à realidade superando suas próprias interpretações e teorias e, por outro lado, só através das mesmas pode saber a que se ater a respeito dessa mesma realidade. Nessa *aporia* interna está radicado o próprio problema da verdade, que adquire sua máxima sutileza na sua

2. Veja-se a crítica decisiva do psicologismo e do relativismo no tomo I das *Investigaciones lógicas*, de Husserl; compare-se, entretanto com seu ensaio *Philosophie als strenge Wissenschaft* e, principalmente com sua nova visão do psicologismo na sua *Formale und transzendentale Logik*.

inserção na história. Qual poderá ser a conexão destas duas dimensões essenciais da vida humana?

32. A VIVÊNCIA DO TEMPO

Abandonando por agora, não só as teses teóricas e interpretativas — a relativista, por exemplo — como também as manifestações históricas que já supõem uma reação intelectual — o pirronismo histórico —, e procedendo de um modo puramente *descritivo*, podemos constatar que nos fenômenos considerados pulsa uma certa *vivência* do tempo que é apenas uma das muitas possíveis.

Poderíamos denominá-la vivência do tempo como *destrutor*. O espetáculo permanente da caducidade das coisas que passam e deixam de ser, faz com que o tempo seja vivido como uma força que vai desgastando e destruindo todas as coisas, que as vai minando e extinguindo. Flor, mulher, edifício, costume ou império, tudo envelhece, declina e passa. A poesia, a filosofia e a história tiveram sua origem, em certos momentos decisivos, nessa maneira de sentir o tempo. A *duração* é simplesmente a *resistência* ao tempo, o resultado do mesmo, o fruto de sua ação a *ruína* ou talvez nem sequer a ruína: *etiam periere ruinae*[3].

Mas o tempo pode suscitar também uma emoção oposta. É verdade que as coisas são destruídas pelo tempo; seu ser é durar e portanto resistir, mas durar não é, justamente, permanecer no tempo? Não é precisamente *no* tempo e em virtude do mesmo, que as coisas reais são? E, se por um lado o tempo consome e destrói nossa vida, por outro esta é temporal, viver mais é viver mais tempo; e a vida se faz não somente no tempo mas de *tempo*: este é a substância com que é tecida a sua trama. Se considerarmos que viver é dispor de uma reserva limitada de tempo e que a marcha do mesmo diminui essa reserva, somos obrigados a reconhecer que *viver* em ato é ir vivendo e gastar esse tempo; que nossa vida só dele se nutre e só com ele se faz. Finalmente se é certo que o tempo *passa* e o seu modo de ser consiste em passar ou fluir, é preciso não se esquecer que ele é também alguma coisa que *fica*, que se conserva e se acumula; e a isso denominamos *idade* que é algo rigorosamente real e positivo.

3. Em meu ensaio *El saber histórico en Herodoto* (de *Ensayos de teoría*. Barcelona, 1954) demonstrei a reação da mente grega a essa vivência.

Uma vez encarado o tempo por esta vertente, a história apresenta uma perspectiva bem diversa. É mais o que se faz no tempo do que aquilo que nele se *desfaz*; em lugar de aparecer como um campo de ruínas — ou, além disso, para sermos mais exatos —, a história se manifesta como *façanha*, como o conjunto das coisas feitas no curso temporal, impregnadas de temporalidade em sua substância íntima, com duração real, data e idade. A esta vivência do tempo corresponde uma nova emoção humana, que se traduz também num estado de ânimo e numa atitude, não só da inteligência, como também da vida na sua totalidade; a *consciência histórica*.

33. A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

Nossa época vive imersa na consciência histórica, que a caracteriza em um de seus estratos mais profundos. O homem atual se sabe histórico e vive realmente a sua inserção na historicidade de um modo imediato: está efetivamente *imerso* na mesma. A rigor, nenhuma realidade humana lhe é inteligível se não está *datada*, isto é, situada num momento preciso da história; basta lembrar a mudança na função das *datas* nos últimos decênios. Há bem pouco tempo as datas eram objeto de erudição. Não é inutilmente que a cronologia inicia o seu manejo preciso e metódico: a data era alguma coisa "acrescentada" à realidade histórica e que servia para identificar com maior segurança, catalogar e ordenar as coisas, para decidir alguma questão duvidosa. Podia-se ler um escritor sem que *fosse necessário* conhecer a data em que ele nascera, procurava-se no máximo uma localização vaga na história. Quanto aos clássicos, eram decididamente intemporais. Na hagiografia as datas são omitidas quase universalmente: quase nunca se sabe quando viveram os santos e suas vidas são escritas sem referências temporais, com o que se ignora, naturalmente, o tema das formas históricas da santidade.

Atualmente, pelo contrário, precisamos conhecer em primeiro lugar as datas de nascimento e de morte de um homem para depois poder *entendê-lo*, pois essas datas constituem um ingrediente decisivo de sua vida: nenhum gesto, fato ou palavra é inteligível sem aquelas referências. Por este motivo, tudo aquilo que nos é dito ou que lemos de alguém, torna-se *equívoco* se não conhecemos *precisamente* aquelas datas; não entendemos até o fim, parece-nos que pode significar uma coisa ou outra e essa incerteza demonstra que nos falta uma peça para pôr tudo em ordem e às claras. Quando conhecemos o dado temporal

— não simplesmente "cronológico" mas *histórico*, isto é, *circunstancial* — a intelecção é alcançada subitamente e tudo adquire um contorno firme e preciso.

Um nome de homem exige de nós que o demarquemos entre duas datas pois sem elas está incompleto. Isto chega a tal ponto que, como notamos anteriormente, experimentamos um mal-estar estranho diante de nossos contemporâneos vivos e de nós mesmos; nos sentimos deficientes, *imperfeitos* — e isto é o que somos, literalmente, imperfeitos, isto é, inacabados ou inconclusos —; e antecipamos com uma interrogação a segunda data, a da morte, que aparece assim como exigida e necessária. Os latinos, para dizerem de alguém que havia morrido, diziam: viveu, *vixit*; quanto a nós, entendemos plenamente que alguém viveu quando contamos com seu nascimento e sua morte.

Por outro lado, este esquema projeta-se sobre tudo que está relacionado com a vida humana, inclusive sobre aquilo que tradicionalmente era tido como perdurável. Estamos longe da atitude que reconhecia o valor "eterno" de um clássico ou de uma obra de arte, do estado de ânimo dos revolucionários de 1789 que estabelecera os direitos "do homem e do cidadão", sem mais restrições, da crença professada por Augusto Comte sobre o estado "definitivo" da mente humana. Diante de qualquer forma ou elemento da vida humana, nos perguntamos até quando durará. E isto não significa apenas um aumento da consciência de caducidade das coisas, provocada pela aceleração do *tempo* da história. É algo mais radical porque, igualmente, nos perguntamos quando começaram as coisas e o homem de nossa época está cada vez menos apto a admitir aquelas que, como os vascos, "não têm data", sendo cada vez mais restrito o núcleo das que são vividas como "imemoriáveis".

A consciência histórica portanto, nos faz considerar toda a realidade humana — e a nós mesmos em primeiro lugar — como vinculada a um ponto insubstituível do acontecer histórico e *qualificada internamente por esse vínculo*; e só mediante o mesmo pode adquirir a plenitude de seu sentido. Evidentemente isto vale de maneira eminente para todo o dizer e todo o pensamento, portanto para todas as formas da verdade. Tudo leva a crer que só resta uma saída: a renúncia à verdade enquanto pretensão absoluta, a favor do que poderíamos chamar a "vivência da verdade", isto é, as maneiras de ver as coisas nas diversas épocas, quando os homens acreditaram saber a que se ater em relação às mesmas. O resultado destas considerações seria, em suma, uma contemplação das *formas históricas* como tipos. Em outros termos, seria uma forma refinada de relativismo conhecida pelo nome, tão

gasto nestes últimos anos, de ***historicismo***. Neste ponto de vista Dilthey ainda permanece, apesar de sua intenção genial de ultrapassá-lo; e note-se que não o supera, não por excesso mas sim — paradoxalmente — por ***falta de historicidade***.

E mais uma vez somos levados a perguntar o que acontece com a verdade.

34. A PERSPECTIVA TEMPORAL E A REALIDADE

No começo deste livro fiz ver que a forma de historicismo, caracterizada pelo fato de se deter nas formas históricas, é infiel à própria índole da história; esta, como realidade dinâmica, não permite sua redução a formas — as formas constituem apenas os elementos abstratos da móvel realidade histórica — e além disso sua marcha inexorável não tolera detenças: elas nos remete ao presente que, por sua vez, nos projeta para o futuro e nos introduz no âmbito das ***possibilidades***. Mas esta consideração, por evidente e eficaz que seja, não é suficiente para esclarecer a estranha implicação da verdade e da história.

É necessário que nos coloquemos num novo ponto de vista, a partir do qual este problema comece a se tornar compreensível; e disse *comece*, porque nele está implicada toda interpretação de ser, cuja exposição aqui seria prematura.

Vimos que o pirronismo histórico se radicava nos dois pressupostos seguintes: 1) há uma verdade absoluta; 2) é extremamente inverossímil que o homem possa alcançá-la e logo de início é incapaz de se decidir com segurança a respeito da mesma. O relativismo, que dava mais um passo, apoiava-se por sua vez sobre dois outros pressupostos, mais profundos: 1) a realidade é absoluta e unívoca; 2) a verdade é sempre relativa às condições subjetivas do pensamento; logo, a verdade — como propósito de apreensão da realidade — é impossível. Ora, os dois pressupostos do relativismo negam o primeiro e o mais capital do pirronismo histórico e por isso este último parece ser uma forma "ingênua" e mitigada daquele.

No entanto é preciso saber se os pressupostos do relativismo são admissíveis. Sua raiz mais profunda é, paradoxalmente, uma forma muito concreta de absolutismo: aquela que Dilthey, perspicazmente costumava denominar ***absolutismo do intelecto***. À base do mesmo está a velha noção da verdade como ***adaequatio intellectus et rei***; com efeito, a palavra ***adequação*** pode significar ou muito ou muito pouco: quando indica apenas uma vaga "conformidade" ou concordância é extrema-

mente imprecisa porque não esclarece de que tipo de conformidade se trata; quando pretende significar uma equação peculiar ou identificação entre a coisa e o entendimento, exorbita enormemente a evidência e revela seu fundamento numa teoria sumamente discutível. Esta interpretação supõe, em primeiro lugar, a independência prévia do entendimento, de um lado, e a coisa, de outro; em segundo lugar, que a função do intelecto é obter uma espécie de duplicata da coisa — o que, em termos gerais, se chama *idéia* —, a qual quando é correta, isto é, quando é uma idéia verdadeira ou *verdade*, "coincide" com a coisa e corresponde univocamente a ela; no caso contrário, é uma falsidade ou erro. Em outras palavras, a realidade e a verdade são "ab-solutas", de tal sorte que uma idéia ou teoria, se é verdade, elimina qualquer outra possível acerca da mesma realidade. Por este motivo, o grande número de teorias que a história apresenta é desde logo indício da falsidade de *quase todas*; e na mesma medida em que se constata que esses erros não são ocasionais mas fundados nas próprias condições do intelecto humano, se relativiza *toda* verdade e se anula a mesma definitivamente, a partir desse mesmo ponto de vista. E note-se que no momento em que se tentou fugir dessa dificuldade através do idealismo, a situação foi análoga, em última análise: ou o mesmo esquema foi conservado, depois de "justificar" de um modo ou de outro a correspondência entre as idéias e as coisas, como fez o idealismo "dogmático" — e daí o pseudoproblema típico da "comunicação das substâncias" —, ou se chegou à idéia do "pensar produtivo", dentro do qual a "coerência" entre as idéias desempenha o papel da *adaequatio*, e a relação entre o "eu puro" e o "eu empírico" de cada um de nós coloca de novo o problema do relativismo.

Ora, uma consideração atenta mostra antes de tudo que não encontro as coisas separadamente de mim, nem a mim mesmo — e por conseguinte, minha inteligência — separadamente das coisas. Essa suposta "independência" que permitiria um contato subseqüente e uma "comparação" entre ambos os elementos autônomos, é uma simples *hipótese* que nenhuma evidência justifica. As coisas com que tenho que me haver, as que constituem problemas, aquelas a respeito das quais necessito saber a que me ater, enfim as que conduzem à exigência da verdade, todas elas se dão em minha vida, como elementos ou ingredientes de minha circunstância; portanto aqui e agora, em determinada perspectiva da qual uma das dimensões é temporal. A realidade só me é presente dessa maneira e só assim posso me referir primariamente a ela. Aquilo que denomino *coisas* não se dá de um modo abstrato e "absoluto" mas *inclui a perspectiva*. A realidade "gato" é rigo-

rosamente diferente para mim, para um rato, para uma pulga escondida no seu pêlo e para um parasita de sua fauna intestinal; um gato hipotético que fosse o mesmo e um único é uma convenção, uma *teoria* ou interpretação, fundada na multíplice realidade *gato*. Mesmo no campo da vida humana — para não forçar os exemplos — já vimos como o trovão e o raio são coisas diferentes para homens de núcleos históricos diversos; e para mim mesmo, um rio é alguma coisa que mata a minha sede, que impede a passagem quando o encontro no meu caminho e que me defende quando se interpõe entre mim e um inimigo. São três realidades vitais diferentes que *dão lugar* para uma *interpretação* minha cujo resultado é o *conceito* de rio, o qual possivelmente será "único", mas que é um novo elemento, de que me sirvo para manejar as outras três realidades. E nunca aconteceu a ninguém ter confundido um conceito com um rio, embora *in genere* os conceitos se confundam com a realidade.

A perspectiva é, portanto, um *ingrediente* da realidade e como as perspectivas *possíveis* são *muitas*, a realidade enquanto tal envolve uma *multiplicidade* essencial e consiste formalmente em ser repertório de *possibilidades*. E com isto — diga-se de passagem porque não podemos nos deter neste ponto — se esboça uma relação muito mais íntima do que se costuma supor entre possibilidade e realidade, e de sinal diferente. Mas por outro lado, como a perspectiva é definida pelo tempo e não só pelo tempo do relógio e do calendário, nem tampouco pelo tempo vital ou pela idade, mas também pelo tempo histórico, a história fica incluída nisso que o homem chama *realidade*. Em outras palavras, *a realidade* — no sentido *primário e concreto* que tem esta palavra e do qual se deve partir, isto é, aquilo que encontro e tal como encontro — *é histórica*.

Isto significa por sua vez, que nenhuma verdade esgota a realidade; esta ultrapassa todas elas porque implica todas as perspectivas possíveis e a verdade é a presença da própria realidade, *em pessoa*, patente, *para mim, aqui e agora*, isto é, numa perspectiva determinada que de modo algum exclui as demais. A verdade descobre efetivamente a realidade, a ilumina, mostra o que ela é, faz com que saibamos a que nos ater em relação a ela e com que estejamos seguros para fazermos com ela a nossa vida; mas descobre o que a realidade é *a partir de meu ponto de vista circunstancial*. E essa verdade — que não é *minha* mas da realidade porque é esta que se manifesta, que é, portanto, rigorosamente "objetiva" — para ser *a* verdade teria que se integrar com todas as outras verdades possíveis, igualmente "objetivas" e reais, provenientes da totalidade das perspectivas. (Mais adiante teremos que

examinar a articulação dessa multiplicidade de verdades que, realmente, é mais do que uma multiplicidade.)

Só possuem "absolutividade" certas verdades que parecem efetivamente únicas e exclusivas: são as verdades ***abstratas***. Mas isto é perfeitamente compreensível: as verdades abstratas ***não se referem à realidade*** e sim a esquemas da mesma, a certos elementos ou aspectos — idéia significa aspecto —, obtidos de um determinado ponto de vista com eliminação formal dos demais — é nisto precisamente que consiste a abstração —; nesse caso a verdade é forçosamente unívoca e exclusiva visto que sua função é tornar patente um objeto destas condições. Por razões que seria longo enumerar, a lógica e a teoria do conhecimento, durante séculos e com tenacidade surpreendente, têm operado com verdades abstratas e quase nunca têm chegado até o pensamento concreto, que apresenta dificuldades muito maiores; e isto tem feito com que se considere como próprio da verdade, alguma coisa que pertence somente a uma classe muito particular e ***secundária*** de verdades e que unicamente tem sentido na consideração da realidade "desrealizada" que surge quando o homem se dedica a um mister especialíssimo e de maneira alguma primário em sua vida. E queremos deixar aqui apenas assinalado o novo aspecto que poderiam ter disciplinas como a lógica e a teoria do conhecimento se formulassem os seus problemas em toda a sua radicalidade e amplitude; se assim o fizessem, as suas formas atuais ficariam reduzidas a simples capítulos correspondentes a determinados casos particulares.

Por conseguinte, a ***mera*** multiplicidade de crenças ou idéias acerca de uma "mesma" realidade não prova a sua falsidade, porque a realidade é ***a mesma*** ou idêntica somente num sentido muito peculiar, o que não implica, por certo, que ***quaisquer*** idéias possam ser conciliáveis e verdadeiras. Ainda mais, a variedade histórica das idéias acerca de alguma coisa é indício de sua provável concretude e riqueza. Por último, as verdades em princípio não se excluem, porque nenhuma delas esgota a realidade; pelo contrário, todas elas — se são verdades efetivas – a conhecem e a indicam. O ponto de vista do relativismo não se justifica, portanto, pelo fato de ser ***absolutista***, e o homem, apesar da história, não necessita renunciar à verdade. Mas aqui surge um novo problema que é preciso examinar.

35. HISTORIZAÇÃO DAS FORMAS DE CONHECIMENTO

Estamos agora com os termos invertidos: antes a verdade parecia nos escapar e agora nos vemos rodeados de verdades múltiplas e possivelmente conciliáveis; e os problemas começam a surgir precisamente quando se depara com várias supostas verdades nas quais se acredita, isto é, com as quais se tem que contar. Diferentes certezas, quando são opostas, suscitam a questão de se decidir entre elas; mas mesmo quando não o são, exigem que se estabeleça entre elas uma ordem e hierarquia, que se descubra sua conexão para que todas funcionem realmente como certeza. O hábito do pensamento abstrato nos acostumou a darmo-nos por satisfeitos quando sabemos que alguma coisa é verdade e que um enunciado é verdadeiro. Isto seria justificável se tivéssemos necessidade de possuir um catálogo ou repertório de verdades, mas sendo a função da verdade, como vimos amplamente, fazer saber a que nos atermos a respeito da nossa situação, e por outro lado nos sentimos desorientados e perdidos entre muitas verdades, cada uma delas se apresenta como precária e essencialmente deficiente quando não se articula com as demais, de modo a constituir juntamente com estas uma figura de *mundo*, isto é, um sistema de crenças ordenadas numa perspectiva coerente.

Há muito isto já havia sido percebido — de modo eminente por Hegel — e sabe-se que a verdade plena só pode aparecer em forma de *sistema*, dentro do qual cada uma das verdades integrantes é sustentada e apoiada ativamente por todas as demais. As precisões da fenomenologia de Husserl sobre os todos e as partes[4], e principalmente o conceito de fundação ou *Fundierung*, contribuíram para dar um sentido mais claro e rigoroso a esta exigência de conexão sistemática. Entretanto, se tem entendido sempre de um modo lógico e não *real* — no caso do hegelianismo a própria realidade é lógica e, nessa medida, mas também a esse preço, é radical e eficaz a sua idéia de sistema —, geralmente se partiu mais das exigências do *conhecimento*, da concatenação das verdades como *idéias*, do que da estrutura sistemática da própria realidade e, como veremos depois, é esta que é sistemática e *por isso* a verdade e o conhecimento também o devem ser. Além disso, como a realidade é histórica no sentido preciso antes indicado, um sistema real também o deve ser, isto é, a verdade tem que funcionar como tal dentro

4. Cf. sua investigação genial que tem este título, III das *Investigaciones lógicas*.

de um *contexto* histórico e só nele possui uma existência veritativa efetiva[5]. O que isto significa?

A realidade apresenta-se ao homem e constitui-se como tal em sua vida a partir de uma perspectiva determinada, e uma das componentes desta é o momento histórico em que está situada; desse modo, as diferentes visões da realidade — mais precisamente, as diversas realidades vistas — estão ordenadas historicamente e não justapostas ao acaso. Mas a ordenação histórica não é uma simples *sucessão* cronológica, em virtude da qual poder-se-ia fazer corresponder um número ordinal a cada ponto de vista e a cada forma de patência do real, correlativamente. Em primeiro lugar, o tempo é irreversível e portanto só se pode usar a escala num sentido. Em segundo lugar, cada momento é qualitativamente insubstituível e representa uma situação que não se reduz a outras nem à sua soma ou combinação: é o que se chama, em metáfora expressiva, um *nível* histórico determinado. Em terceiro lugar, cada situação histórica vem das outras anteriores — estando estas implicadas na mesma e virtualmente contidas — e só se torna plenamente inteligível quando percebida como *resultado* e como concretude dinâmica transitória de um passado atuante, historicamente presente nela. Em quarto lugar, é preciso não esquecer pelo que está dito no item anterior, aquilo que cada situação histórica possui de inovação radical ou *invenção*; sendo realmente um resultado das anteriores, não é no entanto *só* um resultado: com todo o passado nas mãos não poderíamos ter o presente, e este, com todo o pretérito que o antecede, somente *torna possível* o futuro, mas de modo algum o determina positivamente. O futuro é reino de liberdade; só o fazer humano, projetivo e imaginativo, o pode realizar; e por isso a idéia de *evolução* é totalmente insuficiente para entender a história. Esta não consiste numa *explicatio* ou num desenvolvimento de alguma coisa que já existisse mas é uma autêntica inovação que, embora ligada ao passado, funda-se no caráter essencial da vida humana que consiste em *não estar feita e ter que se fazer*. Por isso a história é poesia — ποίησις — e drama.

Por conseguinte, não só toda a verdade é histórica no sentido de estar imersa na história e por ela condicionada, como também é *historicamente verdadeira*, pelo fato de corresponder a um ponto de vista

5. Depois das tentativas geniais de Dilthey, foi Ortega quem viu isto com mais clareza e rigor; Cf. *História como sistema*, para citar só um texto. Veja-se também meu estudo "Vida e razón en la filosofía de Ortega", em meu livro *Filosofía actual e existencialismo en España*, Madrid, 1955.

determinado ao qual só se chegou em virtude de toda a história. Como vimos, a realidade compreende a perspectiva, mas por sua vez o ponto de vista só é inteligível — ou melhor, só é *real* — quando se chegou a ele pelos passos contados da história; no caso contrário, é um ponto de vista fictício e abstrato. A razão de ser de uma realidade histórica inclui a própria história e portanto, unicamente com essa história — embora não com ela só — é possível *dar razão* dessa realidade; e a verdade, como vimos, tem essa função primária. Por esse motivo afirmei que é intrinsecamente necessário o seu *contexto* histórico, isto é, aquele com que ela é tecida e com que sua trama é feita: os longos fios *que vêm de e vão para*, dos quais recebe toda a sua substância o *nó* que toda a situação é. Isolada de seu contorno efetivo, toda coisa é uma abstração; e quando se toma uma verdade prescindindo daquilo que a faz verdadeira, a rigor ela é falsa. Poderíamos dizer que todo enunciado isolado, sem conexão histórica, é abstrato e por conseguinte "irreal" ou formalmente falso, na medida em que pretende ser concreto e versar sobre realidades *sensu stricto*; e assim podemos avaliar como é íntima e essencial a conexão da verdade com a história, tomando-se a verdade em seu sentido e função *primordiais* em nossa vida, que não excluem, evidentemente, outros *derivados* ou *analógicos*.

Isto nos conduz à necessidade de uma historização metódica e formal do conhecimento. Todo conhecimento é histórico e quando ele não o sabe, não conta com isso nem se comporta como tal, inclui em si uma dimensão de erro; pelo menos, no que diz respeito a si mesmo. Um enunciado tem seu sentido *em vista* de uma situação determinada — o fato de que certas situações parciais e esquemáticas tenham uma *área* de validez amplíssima que alcance períodos multisseculares, e num caso limite, *toda* a história, não altera a historicidade dessas situações, enquanto reais —; quando se prescinde daquela situação, o sentido se torna obnubilado, e se não se o percebe, suplantado por outro diferente e portanto alterado. Por esta razão constitui um erro grave tomar os conceitos e as formas do dizer como *invariantes*. A identidade dos conceitos e das expressões que a eles correspondem no decorrer da história não é um mero equívoco: é o reflexo da persistência de um elemento ou dimensão que funciona de modo análogo; mas, por outro lado, não se deve esquecer que esse ingrediente perdurável e idêntico é apenas um esquema formal e como tal incompleto, que adquire sua plena concretude real à medida que vai adquirindo conteúdos históricos sucessivos. Uma vez mais, o pensamento abstrato deformou nossa visão das coisas, porque se a abstração só se interessa por esquemas e se pode fixar na sua identidade sem grandes inconvenientes, o conheci-

mento real, principalmente aquele que se refere ao humano, tem necessidade de se completar com a insubstituível concretude das coisas[6].

Por conseguinte é necessário referir todo dizer, todo conceito, em suma toda verdade, à sua situação histórica, para compreendê-la a partir desta; mas isto é mais complexo do que pode parecer à primeira vista e também afeta a nós mesmos, isto é, à verdade atual. Em primeiro lugar, porque a situação em que vivemos nos é "dada" mas não é *patente*, e em certo sentido — isto é, intelectualmente — costuma ser para nós mais alheia do que as situações passadas; foi por esse motivo que iniciei este livro com uma exposição da nossa situação de modo que o primeiro capítulo fosse atuante nos demais, que sem ele, aliás, ficariam reduzidos a uma abstração e seriam arrancados à historicidade que lhes é própria. Em segundo lugar, porque não é suficiente uma simples "localização" de cada verdade num momento da história, visto que cada um deles envolve os anteriores e é preciso ver nele a forma peculiar de presença do passado histórico; por conseguinte, deve ser visto *em movimento*, *fazendo-se* e não como um ponto estático. Finalmente, como cada instante da história está constituído também pela projeção para o futuro, pelo horizonte de imprevisibilidade e liberdade que pertence à vida humana, deve-se levar em conta também o *para quê* — compreenda-se bem, para que forma de vida imaginada ou desejada — de cada conceito ou verdade, pois nisto mais do que em qualquer outra coisa está a raiz de sua exigência e de sua função efetiva. E foi isso que nos levou, ao analisar a situação em que vivemos, a considerar a anterior da qual procedemos, bem como a pretensão que nos constitui em nosso ser atual e nos faz atuar.

Mas esta historização das formas de conhecimento traz consigo uma revisão geral dos pressupostos metódicos, que é necessário analisar.

6. Cf. A parte anexa ao ensaio de Ortega, já citado, *Apuntes sobre el pensamiento*.

IV — O método

36. VERDADE E REALIDADE

Realidade é tudo aquilo que encontro e tal como o encontro. Nesta afirmação está implicado que há muitas maneiras de encontro com a realidade, desde a presença física na percepção sensível até a ausência formal da privação, passando por todos os graus e formas da intuição, da apreensão conceitual e da simples menção, assim como do "contar com". Estas diversas maneiras correspondem, por um lado, às diferentes estruturas da realidade que a tornam apta para ser achada de uma ou outra forma e, por outro lado, às várias atitudes ou comportamentos que posso ter. Em todo caso, se é verdade que a expressão "realidade" só adquire seu sentido concreto na medida em que tenho que me haver com ela — e só é possível falar de realidades que me são totalmente alheias quando estas são pelo menos mencionadas por mim, mesmo na forma da exclusão, da possibilidade ou inclusive da impossibilidade de entrarem em contato comigo, portanto na medida em que elas se dão em minha vida —, a realidade só me é *presente* em casos contados, e as próprias coisas que revelam sua presença aludem a amplas zonas latentes, como já o vimos. Por conseguinte, a própria realidade nos força a exercer sobre ela a peculiar violência de descobri-la ou desvelá-la para torná-la presente ou manifesta; e isto porque necessitamos saber a que nos ater em relação à mesma para fazer a nossa vida. É portanto esta que exige a forma peculiar de presença das coisas que denominamos *verdade*. A verdade consiste pois, formalmente, na *patência* da realidade exigida pelo modo de ser da vida humana e se radica rigorosamente nesta. Em que consiste, por sua vez, isso que chamamos *patência* da realidade e qual é o modo de ser da vida, são dois problemas essencialmente conexos, que procuraremos formular mais adiante.

De tudo que ficou dito acima se depreende que embora a realidade num certo sentido nos seja "dada", esteja diante de nós e a encontremos logo de início, por outro lado, paradoxalmente, necessitamos *chegar* a ela, porque o seu modo próprio de ser é estar oculta. "A natureza gosta de esconder-se" — φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ —, dizia Heráclito e o mesmo poder-se-ia dizer, sem restrições, de toda a realidade; e como ela está oculta e escondida, e nós necessitamos alguma coisa que está latente nela e que não possuímos, vemo-nos forçados a usar uma *via de acesso* à realidade. Essa via ou caminho é o que os gregos chamavam μέθοδος, *método*.

É necessário, pois, fazer alguma coisa para pôr a realidade em sua patência. Mas isso que fazemos é, precisamente, *permitir* que a realidade seja o que é; em outras palavras, o resultado de nossa intervenção sobre ela não consiste em "alterá-la", isto é, em fazer com que ela seja *outra*, mas pelo contrário, em fazer que seja ela mesma, em colocá-la em sua mesmidade ou autenticidade. Ora, a mesmidade ou autenticidade de uma coisa é aquilo que temos denominado, em seu mais rigoroso sentido, sua *verdade*. Portanto, esse método que nos leva à realidade e nos permite o acesso a ela, exerce sobre a mesma uma ação que consiste em colocá-la em sua verdade ou, o que significa o mesmo, em seu *ser verdadeiro*. Para "possuir" a realidade, para saber a que se ater em relação a ela, o homem necessita fazer alguma coisa, uma tarefa sutil e estranhíssima que *confere* à realidade aquilo que lhe é mais *próprio* e primitivo: sua mesmidade ou verdade.

Mas se o homem faz com que a realidade chegue a ser o que ela é, isto significa que ela estava "alterada" ou "alienada"; e, por outro lado, se o homem necessita isso que chamamos autenticidade ou verdade para poder fazer a sua vida — certa vida determinada que imagina ou projeta, que *pretende* viver —, isto por sua vez mostra que o homem — pelo menos nesta situação —, apesar de estar no meio da realidade, dentro dela, sente-se *estranho*. À peculiar "alteração" da realidade corresponde esta "estranheza" do homem. Platão e Aristóteles já assinalam como ponto de partida do conhecimento *sensu stricto* — da filosofia — a estranheza radical ou assombro — θαυμάζειν —, que faz o homem abandonar a ação e "sair" das coisas, por assim dizer, para permitir que elas sejam aquilo que são verdadeiramente: o homem realiza então uma tarefa muito concreta, rigorosamente nova nas mãos dos primeiros filósofos helênicos, que se chama *teoria* ou contemplação; e os gregos sempre acreditaram — Parmênides, por exemplo — que através destes novos caminhos ou métodos se chega a novas realidades. Os gregos, absortos na sua descoberta, não se detiveram, no

entanto, em pensar *por que* o homem necessita conhecer, por que ele se sente estranho entre as coisas e tem que sair delas; só em algumas passagens de Platão — no *Fedro*, no livro VII da *República* — e em outros vagos vislumbres — se me é permitida a expressão — no começo da *Metafísica* de Aristóteles ou no final da sua *Ética a Nicômaco*, transparece a suspeita deste problema. Por outro lado, o fato de que o θαυμάζειν grego partisse da estranheza diante do movimento ou κίνησις fez com que os helenos, ao procurarem a *verdade* da realidade, se orientassem pela idéia daquilo que sempre é — ἀεὶ ὄν —, e atentassem mais nesta dimensão do "sempre" do que no próprio caráter de "realidade", explicando-se assim essa propensão para o pensamento abstrato e para a fuga do real. Em Platão, o mais puro expoente da mentalidade grega, com sua genialidade e sua limitação, são patentes estas duas características que o fazem efetuar a *saída* para fora das coisas, literalmente e com esse radicalismo próprio do pensamento; Platão as abandona decididamente, para colocar sua *mesmidade* ou *verdade* fora delas, num espaço celeste, o das idéias eternas e imutáveis. E quando Aristóteles, percebendo que a verdade é a verdade *da realidade*, sai em busca das idéias que haviam escapado para o alto para as prender novamente às coisas, fica vacilante entre a evidência de que a realidade é sempre individual e concreta, e a convicção de que a verdade é o universal idêntico e invariável; e provém daí a sua teoria da substância, genial e problemática, fundada como toda a filosofia dos gregos, no pressuposto de que a *mesmidade* ou verdade é forçosamente *identidade*, pressuposto que em última instância conduz inesperadamente ao relativismo, ao qual só se pode escapar, como já o vimos, não o desconhecendo mas encarando-o seriamente e em toda a sua radicalidade.

Estas considerações situam as relações entre a realidade e a verdade numa perspectiva desusada e insólita. A verdade, mais do que uma simples duplicação ou cópia da realidade — cujo interesse, aliás, seria discutível — aparece como aquilo que a própria realidade necessita para ser efetivamente o que é, e que sendo o que é mais *seu*, depende de um fazer do homem. Este, por seu lado, necessita também essa verdade para ser propriamente o homem que é — isto é, aquele que pretende ser, visto que sua vida humana não lhe é dada feita mas justamente *por fazer* —. A verdade estabelece, pois, uma conexão essencial entre o homem e toda a realidade e funciona, em suma, como a *forma de autenticidade da vida humana*.

37. CIRCUNSTANCIALIZAÇÃO DO DIZER E DO PENSAR

Quais as conseqüências que este ponto de vista vem trazer para o método do conhecimento? Em primeiro lugar, a forma mais imediata e precisa da historização dos modos de conhecer, antes examinada, é o que podemos denominar a circunstancialização do pensamento e do dizer que o exprime. Como vimos nas primeiras páginas deste livro, o dizer enuncia só uma parte do *dito*; a restante o diz a circunstância em vista da qual se diz algo. Todo dizer se move, portanto, sobre o pressuposto de uma situação com a qual se integra e da qual recebe elementos significativos essenciais. Husserl em suas *Investigações lógicas* já tropeçou com o fato que denominou "oscilação das significações" e que interpretou como uma "oscilação do significar" e por este caminho chegou às precisões de sua *Lógica formal e transcendental*; tudo isto, porém, não é suficiente porque o ponto de partida de Husserl não lhe permitia tirar as últimas conseqüências desse fato. Assim, embora haja termos *circunstanciais* em sentido estrito e eminente — os pronomes pessoais e demonstrativos, os advérbios de lugar, tempo etc. —, num sentido mais lato todos o são; a amplitude ou a exigüidade da circunstância que funda sua área significativa não influi no que esse caráter tem de essencial. Por esse motivo, os conceitos não são "invariantes" e sua significação está condicionada por uma circunstância. O termo "poesia" significará a mesma coisa quando se refere ao que Homero fez e ao que fez Musset? perguntou uma vez Ortega.

Como assinalei anteriormente, não se trata no entanto de um caso de equivocidade. O fato de que todo conceito adira a uma circunstância, ou melhor, nela se fundamente e extraia de sua realidade vital sua função significativa, não implica que todo uso do mesmo fora dessa circunstância seja errôneo ou sem validez; afirmar isto será desconhecer o fato fundamental da *comunicabilidade das circunstâncias*. Estas não são departamentos estanques e isolados mas sim uma realidade móvel constituída por seu caráter de contorno ou mundo de uma vida humana, que se vai fazendo no tempo. E no caso do dizer das expressões, como a linguagem possui um ser *social*, a circunstância em que ela funciona se vai alterando mas em parte se conserva a mesma, através da história: a circunstância nova origina-se da anterior e conserva um núcleo ao qual corresponde um núcleo significativo que persiste nas várias significações efetivas de um termo. Por isso, quando se reage contra a ilusória *univocidade* ou intemporalidade das significações, no sentido das primeiras etapas da fenomenologia — na sua *Lógica*, Husserl chega a admitir, pelo menos, uma espacialização e temporalização

extra-essenciais do essencialmente inespacial e intemporal[1] —, não se deve incorrer numa espécie de "nominalismo das significações", se é possível usar esta expressão, que descartaria sua perduração evidente. Nem identidade intemporal absoluta, nem tampouco descontinuidade absoluta ou atomismo; os termos e as significações, correlativos às circunstâncias em que funcionam como tais, *possuem história* e nela está a integridade de sua efetividade significativa. O termo "poesia" significa em Musset alguma coisa *toto caelo* diversa daquilo que significava em Homero e se tomamos como *o mesmo* renunciamos a toda intelecção; mas outro tanto ocorreria se fizéssemos ambas significações independentes uma da outra desconhecendo que uma *vem da* outra, isto é, que Musset denominou "poesia" à sua obra porque Homero também havia chamado "poesia" à sua, e a vida humana experimentou determinadas vicissitudes entre o velho cantor jônico e o romântico. Em outras palavras, para compreender o que significa o vocábulo "poesia" precisamos saber forçosamente quando, onde e por quem ele é pronunciado; antes disso, seu significado permanece *essencialmente* — nisto se deve discordar de Husserl — impreciso e oscilante, ainda mais, *incompleto*, porque lhe falta seu ingrediente circunstancial e portanto sua "atualidade" efetiva. Mas, por outro lado, como esta atualidade é uma "atualização", para a intelecção *plena* dessa palavra necessitamos saber também qual foi o seu significado em todas as circunstâncias anteriores em que foi pronunciada, pois só isto nos pode mostrar *por que* esse vocábulo *veio* a significar o que significa numa circunstância determinada, por exemplo a de Alfred de Musset ou a de Antonio Machado.

Seria um erro, no entanto, admitir que isto se refere só ao *dizer*. Poder-se-ia pensar que se trata, pelos menos primariamente, das expressões, e que o pensamento só é afetado de circunstancialidade através de sua conexão com a linguagem, produto evidentemente social e histórico. Daí as tentativas, tão vãs e ingênuas, de libertar o pensamento de sua complicação lingüística para chegar a um simbolismo totalmente unívoco, de tipo algébrico, que permitisse manejar os conceitos como identidades absolutas, sem referências humanas e históricas. Aqui também foi o pensamento abstrato que serviu de modelo e facilitou os exemplos; mas à base destas tendências está o desconheci-

1. "Ausserwesentliche Zeibezogenheit können irreale Gegenständlichkeiten sehr wohl annehmen, wie nicht minder ausserwesentliche Raumbezogenheit und Realisierung" (*Formale und transzendentale Logik*, 139; nota).

mento da essência do próprio pensamento: pensar, como vimos, é o que faz o homem para dar-se conta de uma situação, para saber a que se ater em relação à mesma; é a isso que denominamos rigorosamente *entender*, e os demais sentidos deste verbo são secundários e derivados daquele. Portanto, o pensado, conteúdo desse pensar, só se constitui e tem realidade em função dessa mesma situação. O fato de que se possa operar separadamente com *um* dos elementos dessa realidade vital que é o pensamento, isto é, com seu esquema lógico, e que esse elemento seja "separável", não deve interferir na evidência de que o pensamento, em sua integridade e concretude, é estritamente circunstancial. O interesse desses esquemas lógicos é enorme, porque constituem as formas ou as configurações genéricas nas quais o pensamento concreto se aloja; a sua simplicidade motivou também que se atentasse mais para eles, por ser extremamente simples o seu manejo, mas toda a sua realidade e seu interesse se esgota nessa característica de ocos ou alvéolos que se devem *encher*, em cada caso, de conteúdo circunstancial. Utilizando com propósito diferente a terminologia fenomenológica, poder-se-ia dizer que são simples "intenções" de pensamento, que postulam sua "plenificação" concreta.

Consideremos um desses conceitos que a lógica tradicional denomina "sincategoremáticos" e que podemos chamar de "significações categoriais"; por exemplo, aquele cuja expressão é a conjunção "e". Imediatamente se percebe que a significação de "e" está essencialmente incompleta pois se trata de alguma coisa ininteligível em sua plenitude e cuja função consiste apenas em *apontar* uma determinada relação de outras duas significações: uma relação da forma geral "A e B", sendo A e B duas significações ou conceitos quaisquer. Mas se examinarmos a questão mais de perto veremos que esses conceitos não podem ser *quaisquer*: como percebeu claramente Husserl, essa "forma categorial", a cópula, já predetermina o tipo de significações que podem ser unidas por ela; não podem ser duas quaisquer, como por exemplo "César e ainda que", "árvore e muito", "três e chover", e sim, por exemplo, dois nomes. A forma "A e B" perde em generalidade para ganhar em concretude e se converte em "N e N", onde está implicada não só a forma categorial da cópula como também a forma nominal das significações unidas pela mesma. Mas, por sua vez, essa fórmula é apenas um "oco" ou esquema que deve ser preenchido com significações determinadas e desse modo "realizar-se" ou "atualizar-se". Suponhamos que esse esquema se concretiza em "poesia e verdade"; ainda assim fica alguma coisa por se elucidar porque, analogamente, esta expressão funciona como esquemática e só adquire plenitude significa-

tiva quando seus termos designam um conteúdo estritamente circunstancial, por exemplo aquele que representavam para a mente de Goethe numa situação totalmente determinada. A rigor, só este último caso é realmente pensamento; os demais, longe de serem um modelo perfeito, são apenas aproximações, modos deficientes ou, no máximo — quando são reconhecidos e funcionam como tais — modos *abstratos* do pensamento, seus ingredientes.

Se aceitamos de Husserl as denominações de significações "independentes" e "não independentes" temos que reconhecer que todo pensamento não circunstancial é, forçosamente, "não independente". Isto pode ser compreendido em dois sentidos diferentes: o primeiro se refere mais imediatamente ao *pensar* e é aquele que tem sido considerado até agora; as formas de pensar que não têm concretude circunstancial plena são partes não independentes do todo autônomo que é o pensar circunstancial íntegro, com todas as suas determinações de situação, e apontam intencionalmente para essa plenitude concreta. O segundo sentido afeta primariamente o *pensado*: pode-se pensar com efeito, em objetos que não sejam a rigor circunstanciais, de maneira que seu sentido permaneça inalterado e não seja afetado intrinsecamente pela história; e mesmo no que se refere ao humano isto se pode dar. Quando digo "o homem sempre se encontra numa situação", aquilo que é pensado nesta frase é "verdade" invariavelmente ao longo da história; mas por pouco que se observe, percebe-se que não se trata estritamente de "realidades" mas sim de dois casos diferentes: de "teorias" ou interpretações da realidade, ou de "esquemas formais" da mesma — como no exemplo anterior —, que só têm sentido *real* e portanto *verdade atual*, quando preenchidas de concretude circunstancial: quando se trata de tal homem determinado, que está em tal situação precisa.

É forçoso, portanto, trazer todas as formas abstratas e esquemáticas do pensamento à sua fonte concreta, da qual recebem a efetividade que lhes é própria em cada caso: a vida humana real, que para se fazer humanamente é obrigada a dar-se conta de sua situação, isto é, a *pensar em vista da circunstância*.

38. A REALIDADE E SUAS INTERPRETAÇÕES

Ao lado desse requisito de circunstancialidade que acabamos de analisar, surge outro em íntima conexão com o mesmo. Vimos a diferença entre aquilo que denominei em sentido estrito *realidades* e as *teo-*

rias ou esquemas formais das mesmas. A realidade é sempre individual e circunstancial, é *esta aqui* e *agora*. Pode-se, no entanto, distinguir nela elementos *abstratos*, reais porque pertencem de fato à realidade mas que constituem simplesmente "momentos" não independentes da mesma; e por outro lado, como temos assinalado insistentemente, o homem está, logo de início, num estado de crenças e opiniões em relação à realidade, e por isso ao lado desta última — como sistema de possibilidades, facilidades e dificuldades para a vida — depara com suas próprias interpretações. É preciso ficar bem claro que uma interpretação é também uma realidade e que a posso encontrar tão eficazmente como encontro uma pedra ou uma árvore; mas essa interpretação *não é a realidade da qual é interpretação* e sim outra realidade de tipo muito diferente. Deve-se evitar portanto qualquer confusão entre uma teoria ou interpretação de algo e *esse algo*, e distinguir rigorosamente essas duas coisas igualmente reais embora sob diferentes formas de realidade.

Essa distinção é sem dúvida extremamente difícil; porque como o processo de manejar a realidade consiste justamente em interpretá-la, as crenças ou teorias a *encobrem* e a ocultam, depositando-se sobre ela e por conseguinte mascarando-a. E o erro se dá não porque as interpretações sejam falsas, mas porque, embora sendo "verdadeiras", simplesmente não coincidem com o interpretado.

Pode parecer, no entanto, que se exagera essa dificuldade: sendo a interpretação ou teoria algo que *eu faço*, deve forçosamente ser alguma coisa bem diferente daquilo que, como a realidade, não só não é feito por mim como, pelo contrário, já encontro e a mim se impõe. Mas ao afirmar isto se desconhece esse fato fundamental que é a *sociedade*. Se eu fosse o autor pessoal das interpretações ser-me-ia fácil ter consciência das mesmas e de seu caráter; mas, pelo contrário, seu modo de existência é primeiramente social, as crenças são, em primeiro lugar, *recebidas*, isto é, me são dadas como a própria realidade — como outras realidades —, as encontro, são outra coisa que não eu mesmo, não são obra minha, me são alheias. Ao mesmo tempo que encontro a realidade sensível encontro a sua interpretação como "natureza", e acredito que isso que existe aí é realmente "natureza" sem perceber que isto já é uma *teoria*, elementar e "verdadeira" quanto se deseje, mas nem por isso menos teórica; encontro-me simultaneamente com minha família e com toda uma série de interpretações da realidade familiar e assim se dá com tudo. Em suma, a realidade está recoberta pela sociedade e pela história como por uma *pátina* de interpretação, que é justamente a sua primeira face visível; por isso a exigência mais imediata do

conhecimento é desnudar a realidade dessa pátina para surpreendê-la em sua mesmidade. Mas compreenda-se bem que não se trata de prescindir desse córtex interpretativo, o qual, repito, é também real, mas sim de não confundir uma coisa com outra e tornar manifesta a *verdade* de cada uma delas.

Descartes dizia no começo de seus *Principia philosophiae* que pelo fato de nascermos crianças, recebemos uma série de idéias sobre as coisas que não foram pensadas por nós mesmos e de cuja certeza não estamos seguros, e que por esse motivo é necessário duvidar de tudo, pelo menos uma vez na vida. Descartes pressentia o que acabei de apontar anteriormente, mas, como bom racionalista, achava que o mal dessas interpretações estava em serem elas recebidas e não produzidas originariamente pelo sujeito que as pensa; apelava então para outras interpretações, estritamente racionais e evidentes: as idéias claras e distintas. E numa frase decisiva que resume toda a sua filosofia, acrescentava que a idéia é a própria coisa concebida: *l'idée est la chose même conçue*. Mas nós que não podemos ser nem racionalistas nem idealistas como Descartes, também não nos podemos contentar em passar da idéia recebida à idéia originária, e nos vemos forçados a apelar para a *nua realidade de toda idéia*, de toda interpretação ou teoria. Como isto é possível?

Qualquer posição adâmica seria ilusória, o que deve ter ficado absolutamente claro através das considerações feitas até aqui; por conseguinte não é possível pensar num contato com a realidade sem a interposição de todo um repertório de idéias e crenças, de interpretações, umas recebidas e outras produzidas pela nossa reação pessoal. Mais uma vez, não se trata de se furtar às dificuldades e sim, pelo contrário, de assumi-las plenamente. Não podemos prescindir das interpretações, nem as anular: devemos conhecê-las como são realmente, isto é, como interpretações; então automaticamente deixaremos de as confundir com a realidade à qual se referem e elas ficarão no seu devido lugar. A tarefa de tomar contato com a própria realidade consiste pois, primeiramente, em meditar a fundo suas interpretações e as perceber como tais; só depois disso as podemos *subtrair* daquilo que nos é dado e que encontramos ingenuamente, para deixar a descoberto a própria coisa. Com efeito, só se chega à realidade nua desnudando-a, despojando-a de seu revestimento e cobertura, e começamos agora a compreender por que a verdade foi tradicionalmente entendida como um descobrimento, como um desvelamento das coisas. Adivinhava-se, então, que estas estavam "cobertas", num peculiar estado "neutro", prévio a todo *descobrimento* — verdade — e a todo *encobrimento* — falsidade —;

realmente, as coisas estão cobertas por essa pátina de interpretações que antes mencionamos e desse modo são vividas e manejadas pelos homens; quando estes se colocam no ponto de vista da verdade, as descobrem ou correlativamente, as encobrem. Esse é o caso do *lógos*, do dizer enunciativo, no qual se trata de dizer o que as coisas *são*; e a falsidade consiste, repito, num encobrimento. Este pode, no entanto, apresentar duas formas: a suplantação do ser verdadeiro por outro, ou a introdução sub-reptícia de uma interpretação em lugar da própria coisa; a interpretação que funciona normal e legitimamente no manejo habitual da realidade se converte em falsidade, qualquer que seja sua adequação, logo que pretenda substituir a própria coisa: o "coberto", na medida em que aspire passar por "descoberto", se torna efetiva e falazmente "encoberto".

Isto possibilita a compreensão, a partir de uma perspectiva nova, do tom polêmico com que os primeiros pensadores pré-socráticos iniciam a especulação filosófica do Ocidente. O sentido geral de suas afirmações não é "As coisas são isto", mas sim "As coisas não são isto, mas aquilo", isto é, a filosofia se inicia com uma remoção prévia das crenças e convicções em que "se" estava. Apesar das aparências — diz Tales de Mileto —, embora isto pareça escandaloso e vá de encontro às idéias recebidas, as coisas são água. Xenófanes luta duramente contra as crenças vigentes e as interpretações usuais dos deuses. O que diremos de Parmênides que, com um radicalismo inaudito, pretende invalidar todas as interpretações que encontra em seu meio e, levantando o véu da realidade, quer mostrá-la *como ela é* (ὡς ἔστιν). Tudo o mais, ser ou não ser, vir a ser e deixar de ser, a multiplicidade e o movimento, são "nomes que os homens dão às coisas", isto é, interpretações, *opinião* (δόξα) —. O decisivo porém é o fato de que Parmênides admite o mundo da *dóxa*, da "opinião dos mortais", enquanto não pretendia ser mais do que isso, isto é, enquanto não pretendia dizer o que as coisas *são*; ele só se converte em falsidade e erro quando pretende suplantar o ponto de vista da *verdade* e substituir o *que é* (ὄν) pelo que *parece* ser aos mortais ou pelo que estes *convencionam* para manipular as coisas e se entenderem entre si; isto significa que Parmênides aceita as interpretações *como tais*, mas reivindica das mesmas os direitos da própria realidade tal como se apresenta ao νοῦς; à mente que a contempla com visão noética e através do *lógos* diz o que verdadeiramente *é*. E o apogeu desta luta contra a *dóxa*, dentro da filosofia pré-socrática, é indubitavelmente representado por Heráclito que, além de se colocar neste ponto de vista, é particularmente consciente do mesmo; daí lhe provém a peculiar atitude em que se situa, inclusive pessoalmente, diante de

seus contemporâneos. A figura de Heráclito, orgulhoso e agressivo, cheio de desprendimento, é a personificação da exigência metódica que analisamos. E note-se que todas às vezes que a filosofia procedeu de forma imediata e nasceu de uma necessidade rigorosa e originária, renovou de um modo ou de outro, com maior ou menor consciência disso, a exigência de distinguir a realidade de suas interpretações.

É necessário porém perguntar qual o processo de isolar as interpretações, qual o meio de separá-las da realidade à qual aderem e com a qual costumam confundir-se, como pode esta ficar isenta e manifesta. Se *estou* nessas opiniões e crenças que não inventei nem fabriquei mas encontrei, visto que são essas as estruturas prévias com as quais manejo e considero a realidade, das quais me sirvo para nela me mover e para *entendê-la* — num primeiro estrato —, parece extremamente difícil remover essa pátina interpretativa que recobre a realidade. E assim é, evidentemente e de tal maneira que até agora não se o tentou de forma deliberada, sistemática e formal; não por acaso, nem por simples deficiência ou omissão, mas porque faltava — a rigor, falta ainda — o instrumento adequado e eficaz para isso: a *história*.

Com efeito, começamos tomando por realidade aquilo que é apenas teoria ou interpretação; mas quando nossa visão histórica é suficiente percebemos que essa crença que nos parecia inabalável e segura, a própria realidade, é alguma coisa que se constituiu, que um dia teve origem entre os homens e substituiu outra que antes dela também pareceu ser a realidade. E vemos então essas interpretações geneticamente, *in fieri*, em estado nascente, e assistimos à sua formação como reação humana a determinadas circunstâncias. Quando verificamos que nem sempre foi como agora acreditamos ser, por exemplo, que esse contorno sensível que nos cerca nem sempre foi "a natureza", advertimos que esta é uma interpretação e que se desejamos saber com toda a radicalidade o que esse contorno é, temos de subtrair daquilo que *hoje* se nos aparece como "natureza", o que *um dia* um homem construiu originariamente porque necessitava viver nesse mesmo contorno e para isso tinha que saber ao que se ater em relação a ele. "Natureza" é o nome de uma solução ao problema que esse contorno oferece a todo homem que com ele se encontra; mas o decisivo, radical e permanente, o que é *real* enfim, não é a solução mas o próprio problema e a ele é forçoso retroceder.

Por conseguinte, se desejamos alcançar essa realidade radical que se nos impõe, devemos efetuar uma *regressão* das "soluções" aos problemas vitais nos quais ela aflora com toda a sua tocante nudez; é necessário portanto uma fluidificação ou vivificação das interpretações

"feitas" e solidificadas, para reduzi-las à sua função originária diante do real. E a história é o *organon* desse regresso metódico das interpretações à realidade nua, como a dúvida o foi no cartesianismo da passagem das idéias recebidas às idéias evidentes.

39. EXPLICAÇÃO E DESCRIÇÃO

Isto nos leva a conceder a primazia metódica a uma forma de conhecimento, tradicionalmente preterida em benefício de outra. Acreditou-se quase sempre que saber é *explicar*. Literalmente, explicar é *ex-plicare*, des-envolver o que está envolto ou implícito. A explicação consiste pois em passar do imediato e "dado" ao mediato e latente que se supõe "implícito" no primeiro; ela substitui aquilo que é questionável por outra coisa que pretende ser mais inteligível, sendo portanto um processo de *redução* do problemático e desconhecido ao já conhecido e compreensível. Digamos, por exemplo, que vejo o arco-íris e o explico dizendo que se trata da refração das ondas luminosas quando passam do meio gasoso para um meio líquido, isto é, "reduzo" o arco-íris que me é dado ao fenômeno físico da refração. E explico o próprio fato da visão reduzindo-o ao mecanismo psicofísico que consiste na ação de vibrações eletromagnéticas sobre meus órgãos sensoriais, meu sistema nervoso e minhas estruturas cerebrais. Portanto, a explicação costuma se fundar numa redução de *efeitos* a *causas* e tradicionalmente acreditou-se que o conhecimento verdadeiro é o das "causas e princípios" das coisas. (Termos que quase sempre foram tidos como sinônimos, com um sentido predominantemente causal. Como o assinalou sutilmente Zubiri, a confusão entre causa, princípio e elemento — que tornou obscuro o ser do segundo, compreendido na maioria das vezes no sentido de um dos outros dois — tem sido um lastro que a filosofia carrega a partir do próprio Aristóteles.)

Consideremos porém as coisas com mais vagar. Em primeiro lugar, a explicação é rigorosamente uma interpretação ou teoria da realidade e logo de início não coincide com ela, por muito verdadeira que o seja. A refração ou a percepção visual são *teorias*, construções intelectuais; apesar de todo o seu fundamento, de serem muito compreensíveis e provavelmente certas, não são a *realidade*. Podem servir para que eu a maneje, orientam-me, mas não se identificam com ela. Aceitando que, realmente, a refração é a causa do arco-íris, é preciso notar que uma coisa é ele mesmo e outra a sua causa, e evidentemente a causa não esgota o ser íntegro do causado. Em segundo lugar, a explicação em

sentido estrito, que é a explicação causal, é sempre esquemática e universal, deixando de fora aquilo que é mais real na coisa: a sua individualidade concreta; por esse motivo se pôde afirmar que só há ciência do universal — entenda-se, ciência *explicativa*, por causas e princípios —. Em terceiro lugar, esse esquema explicativo se apresenta como válido para quaisquer circunstâncias e, no máximo, estas aparecem nele previstas como "casos" possíveis; isso acontece, por exemplo, com o modelo de explicação que é a lei física. (Como veremos mais adiante, quando a realidade exige que se leve em conta a individualidade circunstancial, como acontece com a história, a "explicação" tem que ser substituída por alguma coisa de "função" análoga mas de mecanismo e requisitos bem diferentes: a hermenêutica.)

Tudo isto significa que a explicação não pode ser um modo primário de conhecimento, porque consiste formalmente na redução do real, tal como se nos apresenta, a uma interpretação; e como o real não se deixa reduzir integralmente, pelo contrário, é rigorosamente *irredutível* em sua peculiaridade mais autêntica, a todo saber explicativo deve preceder uma apreensão prévia do real, tal e como o encontro, com exclusão formal de toda interpretação ou teoria, isto é, em sua concretude circunstancial pura. E a isso denominamos *descrição*.

São conhecidas as fases por que passou a filosofia dos últimos cem anos quanto à tomada de consciência do alcance e das condições da descrição. Os estímulos foram duplos: por um lado, como reação contra o sensualismo francês de Condillac e seus discípulos, Maine de Biran inicia um novo modo de considerar a vida psíquica, fundado na introspecção ou análise da intimidade, que o leva à descoberta do *sentido íntimo* e da realidade como *resistência ao esforço*; por outro lado, a reação diante dos idealistas alemães leva Augusto Comte a se prender aos *fatos* e a substituir a imaginação e o raciocínio pela *observação*. O positivismo pretende ater-se às próprias coisas, aos "fenômenos", tais como me *são dados*, porém muito logo é infiel às suas próprias exigências: em primeiro lugar, por se prender ao seu naturalismo, recai no mecanismo da "explicação" procurando antes de tudo as *leis* dos fenômenos; em segundo lugar, por ultrapassar de muito a evidência do observável, introduz uma metafísica sub-reptícia e latente que identifica arbitrariamente o *real* como o *dado* e o dado com aquilo que é objeto de *percepção sensível*, isto é, substitui a descrição do que é realmente observado por uma construção mental ou teoria. Os passos decisivos para a formulação do método descritivo são precisamente aqueles que são tentados para superar o positivismo: primeiramente Dilthey — que não se forma em vão no âmbito da história — postula

em face da psicologia explicativa e causal, dominante em seu tempo, uma psicologia *descritiva e analítica*[2], em íntima conexão com seus estudos sobre a *hermenêutica*. Na mesma época aproximadamente, Brentano, por caminhos muito diferentes e sustentando também um ponto de vista oposto quanto ao método — *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est,* sustentava Brentano enquanto Dilthey procurava fundamentar o método privativo das "ciências do espírito" —, afirma a necessidade de um "empirismo" que faz apelo formalmente à *evidência* dos fenômenos em sua mesmidade[3]. Por último Husserl aparece como o grande teórico da *descrição*, que em suas mãos se converte no próprio método da fenomenologia; e precisamente Husserl faz com que a sua inovação — a preocupação de se ater às próprias coisas, para as descrever a partir de sua pureza fenomenológica — seja uma realização rigorosa das exigências do positivismo, aquelas mesmas às quais este havia sido infiel: positivismo absoluto — diz Husserl — diante do positivismo parcial.

A consideração da realidade, na ordem da descoberta de sua verdade *radical*, exige antes de tudo que essa própria realidade, despojada de sua pátina interpretativa por meio da história, nos seja *patente,* e sua primeira forma de apreensão é puramente *descritiva*. E se desejamos nos ater, com todo o cuidado e rigor, às nossas próprias exigências metódicas, é preciso não introduzir nenhum princípio explicativo nem tampouco estabelecer outras conexões entre os *dados* descritivos, além daquelas impostas pela própria estrutura da realidade. Em outras palavras, embora a descrição não possa esgotar ou satisfazer as exigências do conhecimento, porque não é suficiente para fazer com que eu saiba a que me ater em relação à realidade, tudo o que transcende o meramente descritivo, só deve ser postulado pelos requisitos da própria descrição; isto é, as formas mentais superiores e mais complexas que devem ser alcançadas têm que ser *impostas* pelas conexões, *descritivamente evidentes*, entre os ingredientes da realidade. Em suma, o movimento da mente deve ser impelido pelas implicações e complicações do real, de maneira que a *teoria*, neste novo sentido, seja a resultante necessária de um esforço rigoroso e exaustivo de pura *descrição*.

2. *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psycologie* (*Gesammelte Schriften*, V).

3. *Psychologie vom empirischen Standpunkt.*

A fenomenologia é, como todos sabem, a forma em que a técnica do conhecimento descritivo atinge seu máximo rigor e sua mais plena maturidade. Esse termo pode ser usado, no entanto, em dois sentidos diferentes: para designar o *método fenomenológico* ou uma certa filosofia, principalmente a de Husserl, que é um *idealismo fenomenológico*. O título do primeiro livro teórico de Husserl *sobre* a fenomenologia — as *Investigações lógicas* são a realização da fenomenologia, não sua teoria, e esse mesmo nome mal aparece nas mesmas — já reúne essa duplicidade: *Idéias para uma fenomenologia pura e filosofia fenomenológica*; e é esta última que aparece traçada programaticamente nas *Meditações cartesianas* e, parcialmente, na *Lógica* e em seu livro póstumo *Experiência e juízo*[4].

Embora prescindindo do idealismo fenomenológico como filosofia pessoal de Husserl[5], são consideráveis as divergências a respeito do método, dentro da própria escola fenomenológica; e a razão disto está no fato de que o método não pode ser separado da filosofia efetiva à qual ele conduz, ainda que até certo ponto se possam distinguir ambas as coisas; deste modo, determinadas características do método de Husserl estão condicionadas pelo seu intuito de evitar a metafísica e este, por sua vez por uma idéia prévia da realidade. Por isso, em Scheler ou em Heidegger — para mencionar só os mais próximos — o próprio método fenomenológico adquire formas peculiares. E uso aqui o termo fenomenologia num sentido elementar, anterior a estas divergências, e que responde à *exigência* geral que constitui o ponto de partida da indagação fenomenológica.

Zu den Sachen selbst! — às próprias coisas! —; este foi o lema inicial de Husserl. A fenomenologia consistiu desde logo num apelo

4. Os títulos e datas exatos destes trabalhos de Husserl são: *Logische Untersuchungen*, 1900; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913 — pode ser posto no mesmo nível desta obra o ensaio *Philosophie als strenge Wissenschaft* (em *Logos*, 1911) —; *Méditations cartésiennes* (conferências pronunciadas em 1929 e publicadas em francês em 1931; tradução espanhola — com exceção da última Meditação — de J. Gaos; edição do texto original alemão, *Cartesianische Meditationen*, 1950; *Formale und transzendentale Logik*, 1929; *Erfahrung und Urteil*, 1939. (Novas edições e outras obras póstumas na série *Husserliana*, vols. I-VII até 1956.)

5. Cf. Celms: *El idealismo fenomenológico de Husserl*. Cf. também minha *Historia de la Filosofía*, *Obras*, vol. I, p. 402-409 e 432-435.

àquilo que é imediato mas o seu característico principal foi o de proceder com absoluta fidelidade ao modo de ser dos objetos; pretendendo que os objetos lhe fossem *dados* em si mesmos — a *Selbstgegebenheit* —, Husserl dispunha-se a se ater à contextura peculiar dos mesmos e não os forçava a um modo determinado de *presença*, ainda menos procurava resistir àqueles que não se submetessem a esta exigência prévia. Este havia sido o erro do positivismo; em princípio, Augusto Comte afirmava a necessidade de se ater ao *positum*, àquilo que está "posto" e encontro diante de mim, mas com uma inconseqüência patente reconhecia apenas um modo de "se dar" ou de se apresentar dos objetos: aquele que é próprio dos fatos físicos, isto é, a percepção sensível e mediante uma inferência nada positivista, descartava qualquer outra suposta realidade que não estivesse sujeita a essa condição. Husserl fez sua exigência de positividade mas a tomou com todo rigor e a levou às suas últimas conseqüências; isto é, a fenomenologia levou em consideração todo objeto que é presente, qualquer que seja o modo de sua presença, e evitou tomar posição diante daquilo que não lhe é *dado*. O primeiro fruto desta atitude, desta docilidade diante dos modos múltiplos de ser dos objetos, foi a redescoberta dos objetos ideais, e com isso todo o primeiro campo das análises fenomenológicas.

Mas não ficou nisto. A fenomenologia, aceitando que cada modo de ser possui sua forma própria e adequada de *Selbstgebung*, de presença "corporal" ou "em pessoa", realiza uma liberação efetiva da mente: suprime o apriorismo que ensina haver um só modo de se dar *imediatamente* e evita, por um lado que sejam desqualificadas as objetividades alheias a esse modo, por outro que se considere toda "presença" diversa daquele modo como a manifestação *mediata* de um objeto do único tipo aceito. Para dar um exemplo, imagine-se a atitude do psicologismo diante de um objeto lógico e compare-se com a da fenomenologia: para o primeiro, trata-se de um "pensamento" isto é, de um ato psíquico ou de uma disposição da mente humana que, no máximo, se pode *expressar* ou enunciar numa "fórmula" lógica; um juízo é o ato pelo qual eu julgo, e esse ato se pode enunciar na fórmula "S é P"; o princípio de contradição é a expressão da impossibilidade de que eu pense que A é B e não é B ao mesmo tempo e no mesmo sentido. Para a fenomenologia, pelo contrário, o juízo "S é P" ou o princípio de contradição são objetos de uma índole peculiar — ideal —, cujo modo de ser não coincide com o do psíquico e que têm uma autonomia total em relação aos meus atos; por conseguinte, o juízo "S é P" é ele próprio um *objeto* e de maneira alguma uma expressão de outra realidade, concretamente a realidade psíquica. Em outras palavras, quando tenho

em mente o *conteúdo* lógico S *é* P e me refiro a ele como tal, não possuo uma manifestação *mediata* de um ato psíquico que não é patente diretamente; tenho presente, de uma forma imediata, um objeto ideal chamado juízo. A fenomenologia deixa portanto a mente em liberdade para tomar a realidade *tal como ela é*, sem superposição de interpretações prévias que a desfigurem; é a reivindicação da pureza da consideração, sem construção mental de espécie alguma, com eliminação de toda hipótese prévia. A fenomenologia tem por objeto τὰ φαινόμενα, as coisas que se manifestam ou se mostram, tais como se manifestam, isto é, a patência enquanto tal. Os *fenômenos*, neste sentido, constituem aquilo que é rigorosamente *dado*, aquilo que eu encontro e que é para mim originariamente presente. Por isto a fenomenologia faz da ***intuição*** seu método próprio — no sentido preciso que Husserl dá àquele termo —, e a ***evidência*** seu motor efetivo, especialmente na forma superior que Husserl denomina *intelecção* (*Einsicht*).

Mas a fenomenologia não pode se limitar à intuição: é alguma coisa a mais, concretamente um *lógos* dos *fenômenos*, da realidade que se torna patente e é intuída. E aqui começam as dificuldades: em primeiro lugar, a "redução fenomenológica", em virtude da qual toda *tese* ou posição existencial é superada e é posto entre parênteses ou "entre aspas" o conteúdo dos atos e os seus respectivos enunciados. A ἐποχή pretende eliminar toda tese metafísica e operar exclusivamente com as "vivências reduzidas"; como essa redução ou *epokhé* também afeta o sujeito, trata-se de vivências da ***consciência pura***[6] e não de vivências empíricas. Mas no fundo, esta redução é ilusória, como demonstrou claramente Ortega[7]; a consciência, longe de ser ***a realidade***, é uma hipótese, uma teoria ou interpretação no sentido mais rigoroso, e não me é possível eliminar a posição existencial porque quando ponho "entre aspas" meu ato anterior e o reduzo fenomenologicamente, esta redução constitui um novo ato que se faz sem redução, ***a partir da vida***, e o eu que reduz o primeiro ato é um eu real, existente. A propósito do kantismo, lembrava certa vez Ortega o título de Beaumarchais: ***O barbeiro de Sevilha, ou a precaução inútil***; com maior acerto poder-se-ia dizer outro tanto da fenomenologia. E note-se que o próprio Husserl — por exemplo nas *Meditações cartesianas* — salva a possibilidade de prescindir da redução fenomenológica ou ἐποχή, embora advertindo que a fenomenologia *sensu stricto* fica dessa maneira convertida em

6. Veja-se minha *Historia de la Filosofía*, 7ª ed., p. 406-408.
7. Cf. *ibid.*, p. 44[illegible]-441.

psicologia fenomenológica. De fato, por razões profundas que exorbitam estas considerações, a substância da análise fenomenológica é preservada sem a necessidade de manter aquela redução ilusória; e isto realmente acontece nos trabalhos mais fecundos que continuaram o pensamento de Husserl.

Em segundo lugar, a intuição — real ou imaginária — apresenta uma multiplicidade de *notas*. Estas notas estão ligadas entre si por conexões de vários tipos; em sua teoria dos todos e das partes — um dos capítulos mais penetrantes e mais completos de toda a filosofia contemporânea —, Husserl expõe essas relações com uma precisão exemplar. Em virtude destas, a fenomenologia opera sua segunda redução, a redução *eidética*, e alcança as *essências* das vivências intuídas que são o objeto próprio da descrição fenomenológica. As "essências" são constituídas pela totalidade das notas reunidas entre si por fundação ou *Fundierung*, isto é, uma nota *complica* (enlaça) a outra, a requer para ser, mas sem a *implicar*, sem que a segunda esteja incluída na primeira. Por exemplo, a cor está unida à extensão por uma relação unilateral de "fundação"; com efeito, a cor é um momento "não independente", que não se pode dar sem estar ligado à extensão e uma cor inextensa é completamente impensável e, a rigor, impossível; mas, por outro lado, a extensão não é em sentido algum "parte" da cor, isto é, não está implicada na mesma e sim complicada com ela — para usar a terminologia, a meu ver mais clara e precisa, proposta por Ortega —.

Mas precisamente aqui surge o problema: pode-se chamar *essência* a esse conjunto de notas de que fala Husserl? Não se trata, é claro, de uma simples questão de palavras; ao lado do fato não desprezível de toda a tradição filosófica que gravita em torno desse termo problemático, não estará latente toda uma metafísica no conteúdo que Husserl lhe dá? E se a mente filosófica se propõe a tarefa de descobrir e apreender a *essência* das coisas — no sentido óbvio *do que as coisas são* —, pode ela contentar-se com o conhecimento daquilo que Husserl denomina essências? Por esta razão, devemos tomar da fenomenologia o que ela tem de resposta a uma exigência concreta — isto é, o que tem de problemática — conservando porém inteira liberdade em relação às formas concretas em que ela se realizou como doutrina filosófica. Somente a estrutura da própria realidade — repito — poderá decidir a forma última, os *requisitos* dessa verdade radical cuja necessidade — e por agora apenas isto — se nos tornou evidente.

41. A TRÍPLICE FUNÇÃO DA HISTÓRIA

Ao chegarmos aqui, temos que voltar um pouco para trás a fim de resolver uma antinomia, pelo menos aparente. Em todas estas páginas tenho insistido longamente no fato de que a realidade implica a história, e portanto na necessidade de que o conhecimento, para ser real, inclua uma dimensão histórica; mas, por outro lado, mostrei como a história exerce uma ação libertadora, pela qual as interpretações acumuladas são extirpadas e a realidade é posta a nu. Parece pois que existe uma contradição entre estas duas exigências: se por um lado a historização da própria realidade se impõe, por outro parece que essa realidade só se torna patente no que tem de imediato quando é despojada da pátina interpretativa que a história nela deposita; somos portanto solicitados por uma consideração da realidade *na* história e *sem* a história, ao mesmo tempo. Como pode ser isto?

É preciso distinguir três funções da história. Em primeiro lugar, a história é o âmbito em que se acha imersa a realidade enquanto esta se dá em minha vida. As coisas se me apresentam pois na história e a perspectiva que elas mostram está determinada por sua situação histórica. As conexões entre os diversos elementos da realidade que definem aquilo que denominamos "coisas", dependem ao mesmo tempo da estrutura do real e de minha intervenção, condicionada por seu ponto de vista ou perspectiva. Inclusive nos aspectos mais elementares como a unidade e a magnitude, o fato de que uma pedra funcione efetivamente como *una* — o que determina seu caráter de *tal coisa* — depende do comportamento de seus elementos físicos e, ao mesmo tempo, de minha própria magnitude e das possibilidades de meus órgãos sensoriais; para um ente de dimensões muito exíguas — analogamente para a observação microscópica —, a unidade pedra converte-se numa multiplicidade ou agregado de entidades autônomas; no caso inverso, um ente de enorme tamanho perceberia e viveria a pedra como um elemento só artificialmente *separável* de uma realidade de outro tipo, como por exemplo é para nós o pó. Um animal não é *o mesmo* para um povo caçador e para um povo pastor: para o primeiro é uma *presa*, para o segundo uma *rês*, realidades vitais completamente diversas e por sua vez diferentes daquela que possui para um zoólogo, que o vive como um *organismo*. As "coisas" portanto, se constituem como tais em certa perspectiva e como esta é histórica, aparece nelas como ingrediente *real*.

Isto determina aquilo que denominei "absolutismo do pensamento". Quando conheço uma coisa como "tal coisa" e sei que real-

mente é isso, sou levado a pensar que é *absolutamente* isso, isto é, que é *sempre e por si mesma* isso, e que *não é nada mais do que isso*. Isto acontece tanto com o pastor quando acredita que a cabra é *simpliciter* uma *rês* e *nada mais*, como com o zoólogo que está convencido de que ela é um organismo com tal lugar numa classificação taxonômica e *nada mais*. Somos libertados desse absolutismo pela história *como saber*, e esta é a sua segunda função.

Com efeito, o saber histórico nos mostra que as coisas *têm sido* e nessa mesma medida nos revela que nenhum desses *seres* esgota a realidade da coisa, a qual ultrapassa todos eles e aparece como um repertório sempre novo de possibilidades de ser. Como já disse antes, a história é neste sentido, o *órgão* ou instrumento do regresso que o pensamento humano realiza de suas próprias interpretações à nua realidade; a história anula o "absolutismo do intelecto" e dá à mente a liberdade de apreender todas as possibilidades, de ver a realidade em todos os seus aspectos como aquilo que é subjacente à totalidade de suas interpretações, diferente delas e mais radical do que todas elas. Mediante o saber histórico o homem livra-se de seu *cativeiro* histórico; a vinculação inevitável do homem a uma circunstância histórica determinada é virtualmente superada por essa faculdade de transmigrar hermeneuticamente para outras circunstâncias. E correlativamente, o ser da coisa presente, da coisa que encontro na minha própria perspectiva, se enriquece com um horizonte de virtualidades ontológicas, com um halo constituído pelas demais visões históricas, conhecidas e implicadas na minha de um modo peculiar. Mas isso não é tudo.

Ortega[8] fez notar que o pensamento primitivo é um pensamento *confundente*, isto é, a sua missão primordial consiste formalmente em confundir, em identificar tudo o que *tem que ver*; assim, o homem que pinta um bisonte já possui num certo sentido o bisonte, e o indivíduo da tribo cujo animal totêmico é o urso, é até certo ponto, ele próprio urso. Pois bem, ao lado dessa forma primitiva de pensar temos que colocar outra oposta que é o pensamento *abstrativo*, dominante em certas circunstâncias históricas. Este pensamento pelo contrário, propende a *distinguir* — mas não está nisso o seu mal, porque a distinção é quase a função essencial do pensamento —; e uma vez distinguidas as coisas, substantiva o distinguido, isto é, o *separa* ou isola, em suma, o abstrai. Observe-se porém que a abstração é também legítima e necessária; o

8. Cf. *Prólogo a un tratado de montería*, e também *Apuntes sobre el pensamiento*.

que torna vicioso o pensamento abstrativo é o fato dele não tomar o abstrato como abstrato mas sim como real, isto é, como concreto. Por exemplo, quando falo dos cidadãos, isto tem pleno sentido, mas o perde na medida em que não tenho presente que *não há cidadãos* no mundo, que há homens, os quais vistos de um certo prisma, aparecem como cidadãos; mas esta cidadania está entrelaçada com todas as suas outras determinações e só existe como tal apoiada num ato formal de abstração que eu realizo; e no momento em que se esquece disto e se acredita que há cidadãos, as coisas começam a andar mal no mundo.

Este pensamento abstrativo, partindo das conclusões a que chegamos, poder-nos-á induzir a erro: evidentemente, do fato de que nenhuma das interpretações históricas constitua a realidade, o que é exatíssimo, tende ele a inferir que a realidade é alguma coisa à *parte* dessas interpretações, o que é sumamente falso. Vou me explicar. A primeira atitude do pensamento consiste em confundir a interpretação vigente e atual com a própria realidade. O saber histórico descobre, a seguir, que essa interpretação — a suposta realidade — *chegou a ser*, precisamente como substitutivo de outra interpretação que antes pareceu também ser a realidade e um dia perdeu sua vigência ou vigor; isto faz admitir que à suposta "realidade" anterior acontecia o mesmo, e a história assim o comprova. Percebe-se então que a realidade só se torna patente em si mesma quando a distingo de suas interpretações, e a vejo como aquilo que as provoca e as faz necessárias; mas chegando a este ponto, a inércia do pensamento faz imaginar que é preciso *suprimir* essas interpretações históricas, para *deixar só a realidade*; e ao tentar fazê-lo, a realidade se volatiliza e *não fica nada*. Como é possível isto?

Aqui aparece a terceira função da história. Nenhuma interpretação *é a realidade* mas todas elas *são realidades*; em outras palavras, a realidade não se esgota em nenhuma de suas interpretações, ma *só se manifesta nas mesmas*. A realidade "cabra" não se esgota em ser presa, rês, organismo; é todas essas coisas e outras mais, e para nós não tem sentido algum fora delas. O que é necessário suprimir é o errôneo e *só* o pensamento tende a incorporá-lo às suas determinações. A cabra é organismo, rês ou presa e *alguma coisa mais*. A história exerce sua ação libertadora quando distingue a interpretação *da* realidade; mas não significa libertação e sim mutilação ou privação, negar aquilo que a interpretação *possui de realidade*. Com outras palavras, a história descobre o caráter interpretativo das interpretações, mas estas são interpretações *da* realidade e é importante reter este genitivo. A história, longe de anular ou suprimir as interpretações, deve lançar mão de todas,

libertando-nos, dessa maneira, da sujeição à nossa própria interpretação circunstancial, ou melhor, fazendo com que esta receba a substância das demais, extravasada de si mesma. A realidade, disse eu anteriormente, é que suscita e provoca as interpretações; mas ela só se denuncia e se manifesta por esse caráter provocativo ou incitante, através das interpretações que surgem do quefazer dramático do homem com ela. Portanto, a realidade se manifesta na história mas só a descobrimos quando a distinguimos de cada uma das interpretações que ela suscita, quando não a *encobrimos* com elas.

Para isso é mister que essas interpretações sejam *justificadas*; se, em seu dinâmico contato com o homem, é a realidade que as *faz ser* e as provoca, esta só se manifestará eficazmente através daquelas, na medida em que a virmos *fazendo-as* ser, quando virmos as interpretações fazendo-se, surgindo como uma necessidade de cada uma das vicissitudes do drama humano. Somente a *vida* efetiva dessas interpretações, seu despontar, sua vigência, seu declínio inevitável e sua substituição, revelam a estrutura da realidade de que emergem e da qual são ingredientes. Se víssemos um homem agir e gesticular, reagindo a seu meio ou circunstância, oculta para nossos olhos, poderíamos reconhecer qual seria aquela, inferindo-a desses gestos e ações; mas nenhum gesto isolado, nenhuma posição imobilizada desse homem permitiria essa inferência; só a continuidade de seus movimentos, o fazer uma coisa depois de outra, poderia revelar a fonte autêntica de todos eles: a circunstância daquele homem vivo.

Esta é a terceira função da história; quando vemos essas interpretações *se fazerem*, quando as vemos se sucederem de tal maneira que uma aflora *porque* antes as demais haviam aparecido sobre a face da terra, em suma, quando se justificam, palpamos a realidade latente que nelas se evidencia; ou melhor, palpamos a realidade em sua sucessão efetiva e coerente. E é a isto que denominamos, com algum rigor, *história*.

Mas se prestarmos bem atenção, veremos que só *entendemos* essas interpretações quando as vemos se fazerem, ou melhor, quando as vemos *terem que se fazer*. E a esta forma superior de justificação intelectual denominamos *dar razão de uma coisa*. Só esse conhecimento é capaz de nos fazer entender a realidade, saber a que nos atermos ou dar razão dela. Mas o que significa *razão*?

V — A razão

42. OS SENTIDOS DO TERMO

Dificilmente se encontra uma palavra com tal número de implicações significativas como acontece com o termo *razão*. Ao lado de seu uso mais "técnico" na filosofia, conservam-se vivas diferentes acepções cujas conexões é importante reter. As dificuldades aumentam quando, deixando-se de lado os valores semânticos do vocábulo *razão* em português, se considera sua origem latina — *ratio* —, e ainda mais quando se procura seus equivalentes em outras línguas, especialmente nas de maior tradição filosófica entre as não latinas, como por exemplo no grego e no alemão. O que primeiro se percebe é que não há univocidade nas correspondências e que em nenhuma dessas línguas existe um só termo que possa verter o complexo significativo contido na expressão *razão*.

Enumeremos — sem pretender uma integridade nem uma ordem fundamentada — alguns dos sentidos vivos que esse termo possui. 1) Razão em seu significado mais amplo, como faculdade ou condição do homem, tal como se entende quando se fala de "estar em sua razão" ou de "perder a razão". Mais adiante será necessário precisar o sentido disso que denominei vagamente "faculdade" ou "condição". 2) O sentido de estar no certo ou ter a atitude justa, como na frase "ter razão". 3) Razão como motivo: "fiz isto por tal razão". 4) Razão como fundamento: "a razão de que a madeira flutue está na densidade", "por razão de antigüidade". 5) A expressão ou o "pôr em marcha" dos motivos ou fundamentos: "ter ou dar boas razões para alguma coisa". 6) Em alguns contextos, essa mesma expressão ou *dizer* enquanto tal: "razão de amor". 7) Justificação ou explicação: "dar razão de alguma coisa". 8) Em espanhol existe ainda uma forma trivial deste sentido como simples informação ou notícia: "eles darão razão na portaria".

9) Relação matemática: "razão de duas quantidades". 10) Razão como raciocínio.

Qual é o *núcleo significativo* da expressão *razão*? Evidentemente esses diversos sentidos não são equívocos e sim analógicos, embora neste caso fosse preciso modificar o conceito tradicional de analogia: e talvez seja possível depreender deles um sentido primeiro e radical, que não "fundamente" necessariamente a todos mas que os "vivifique" — deixando de lado a questão de saber se esse não constitui por si mesmo um modo decisivo de fundamentação —. Podemos colher três notas que aparecem no uso habitual e quotidiano da palavra razão: a primeira é a referência a uma instância alheia a mim ou que me transcende de algum modo, aquilo que se tem chamado, com um termo sobejamente inadequado e muitas vezes trivial, o "objetivo", e que eu preferiria denominar a *realidade*: o "estar em sua razão" implica radicação ou enquadramento real daquele que o está; o "ter razão" envolve um apoio *a tergo*, que dá força à atitude; e esse é o sentido do apelo aos motivos ou fundamentos. Portanto, razão é certa referência ou melhor, certa inserção na realidade. A segunda nota envolve o momento da *conexão*: os enlaçamentos causais de fundamentação ou de justificação, a relação da "razão" matemática, a "coerência" como sinal evidente do "estar em sua razão". Em todos os casos mencionados, razão funciona como sinônimo de certo nexo ou vínculo entre realidades, ou entre o "sujeito" da razão e a realidade como *contexto*. A terceira nota é a de *posse*: em primeiro lugar de si mesmo por isso o "estar em sua razão" coincide com o "estar em si" — isto é, possuir-se cabal e integralmente — ou o "ser dono de si mesmo", e se opõe ao estar "fora de si", "alterado" ou "alienado"; em segundo lugar, posse da realidade que é "compreendida", isto é, abarcada ou apanhada — "apreendida" ou simplesmente aprendida — em seus motivos ou fundamentos; de um modo ainda mais rigoroso, posse daquilo de que se "dá razão" ou se dá conta, que se conta e se enumera, e portanto se tem "na mão". E por aí se explica a passagem para os outros sentidos da razão que indicam *dizer* ou raciocinar, porque no pensamento discursivo e no dizer se toma posse do *dito* e se *capta* a conexão entre seus termos.

Poderíamos portanto dizer que o sentido subjacente às diversas acepções quotidianas da palavra *razão* que são vivas na linguagem, seu núcleo significativo ou semântico, aquilo que precisamente "dá razão" dessa pluralidade de significados, é o seguinte: *a apreensão da realidade em sua conexão*. E fazemos notar que esta fórmula traduz da melhor maneira possível, em forma *conceitual*, aquilo que, simplesmente de um modo *vivido*, havíamos descoberto como raiz da função

mais rigorosa e autêntica da verdade: o *dar-se conta* — expressão tão claramente possessiva — ou *saber a que se ater* no que diz respeito à situação em que se está, onde transparecem igualmente os momentos de inserção, conexão e posse da realidade; e isto nos põe na pista de uma peculiar implicação, funcional e vital, entre *verdade e razão*, que será necessário elucidar. Neste ponto já se torna evidente que o *método*, isto é, a *via de acesso* à realidade que a função da verdade exigia, culmina na *razão*, peculiar tomada de posse dessa própria realidade. E portanto o problema está em descobrir o *modo* dessa posse, em virtude da estrutura do real e dos requisitos da função veritativa. Com isto ficará esclarecida a tríplice implicação entre a verdade, o método e a razão, e conseqüentemente ficará elucidado o sentido radical do *saber*.

43. A FUNÇÃO DA RAZÃO

Foi dito anteriormente que a fórmula "apreensão da realidade em sua conexão", utilizada para resumir o sentido subjacente às diversas acepções do termo razão, era o correlato *conceitual* da função da verdade como "saber a que se ater" relativamente a uma situação em que alguém se encontra. O que isto significa? Primeiramente, que a razão se move no âmbito da verdade e portanto responde a essa exigência da vida humana de que sua circunstância tenha figura de *mundo*, para que o homem possa decidir em cada momento aquilo que vai fazer — ou ser — no momento seguinte. A razão é pois um modo de resposta ou, se se preferir, um instrumento para que o homem possa viver um tipo de vida — a que chamamos humana — que *pretende* viver, movido pela situação em que se encontra — dando aqui à palavra situação um alcance que envolve seu estar no mundo e suas estruturas psicofísicas —. Mas disto resultam algumas conseqüências que determinam o caráter da razão enquanto exigida pela vida humana.

Em primeiro lugar, há uma diferença radical entre a vida do animal — na medida em que a conhecemos analogicamente — e a do homem. Enquanto aquele em cada momento *reage* a certos *estímulos* de seu *ambiente* — é necessário reter os três pontos sublinhados —, este, enquanto homem, *atua* em *vista* das *realidades* de seu *mundo*. (Digo enquanto homem, porque o homem é *também* animal, embora sua animalidade esteja modificada essencialmente *em* sua humanidade.) Isto quer dizer que para o homem, que não está simplesmente articulado com um ambiente ou meio mas sim vivendo *num* mundo, os

ingredientes deste são realidades com que ele se *encontra*, que *estão diante dele* — ou, pelo contrário, não o estão e "brilham pela sua ausência", como diz a esplêndida expressão popular —, com as quais ele *conta*, e por isso as tem que captar, apreender e ter em mãos. Para quê? Para com elas fazer a sua vida. Mas esta simples frase implica várias coisas: primeiro, que a vida não está feita; segundo, que o homem tem que a fazer; terceiro, que não a pode fazer sozinho mas sim com algo que o transcende e que denominamos "coisas"; quarto, que antes de fazer alguma coisa *já* deve de certo modo possuir essa realidade — a isto denominamos antes o *apriorismo* da vida humana —; quinto, que a vida é, portanto, *projeto* ou futurição; sexto, que é necessário imaginá-la previamente ou *previvê-la*.

Mas isto por sua vez requer outras condições: possuir uma multiplicidade de elementos com os quais os projetos se possam combinar; não contar só com os elementos *presentes* mas também com os ausentes ou latentes, sobretudo nessa forma peculiar de latência que é o futuro; mover-se por conseguinte, num horizonte de *possibilidades* — facilidades e dificuldades — que definem o curso de nossa vida, a qual deverá preencher-se de concretude circunstancial, de realidade em suma.

Por isso não basta ao homem a percepção sensível; a simples percepção só faz apreender um objeto presente e mediante a mesma nunca seria possível saber a que se ater em face de uma situação; a rigor, a percepção humana em sua função normal, excede consideravelmente o conteúdo estritamente perceptivo e é apenas um ingrediente de alguma coisa mais profunda e prévia: o fato de alguém se encontrar numa situação. Os casos excepcionais de percepção isolada — imaginários ou artificiais e quase de laboratório — têm para o homem apenas um valor cognoscitivo[1].

O homem necessita portanto apreender o contorno *como realidade*, incluindo nisso também suas virtualidades; isto é, não como estímulo, como alguma coisa que simplesmente o afeta, mas como algo que tem *consistência* e com o qual e *em vista* disso pode contar para fazer a sua vida. Por último, a conexão é a forma de *consistir* que faz com que as coisas o sejam e possam estar num mundo. A apreensão da realidade nunca pode ser uma simples menção ou referência pontual ou puntiforme; nela toda a referência complica um *contexto*, dentro do qual adquirem sentido real as notas apontadas, que justamente por isso

1. Podem ser encontradas algumas precisões em meu ensaio "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (no volume *San Anselmo y el insensato*, p. 228-236).

são notas de uma coisa; em outras palavras, a apreensão da realidade tem que ser sempre *compreensão*.

(Note-se que os gregos — Aristóteles, por exemplo — consideravam que o *lógos* mais propriamente tal e que se entende como razão, o dizer enunciativo (λόγος ἀποφαντικός), toma as significações em conexão (κατὰ συμπλοκήν) e as significações inconexas ou conceitos só funcionam como seus abstratos (ἄνευ συμπλοκῆς, κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα).

Por isso λόγος em grego, inclusive quando significava "palavra", envolveu sempre uma alusão a um *dizer* efetivo ou λέγειν, não sendo sinônimo de "nome" (ὄνομα) ou "verbo" (ῥῆμα). E lembre-se que o sentido primário de γέγειν é *reunir*, inclusive fisicamente, como por exemplo reunir ossos (*Ilíada*, XXIII, 239); portanto a idéia de conexão está na própria raiz do conceito de *lógos*.)

Tudo isto demonstra que a vida humana *postula* a razão, no sentido que temos descoberto neste termo. A situação em que o homem se encontra — torno a afirmar que nesta palavra situação estão incluídas suas estruturas e dispositivos psicofísicos e sua "intramundanidade" —, juntamente com a aspiração que constitui cada homem, exigem que este apreenda, ou melhor, compreenda a realidade em seu sistema de conexões, para que em vista da mesma possa imaginar ou projetar a vida que tem que fazer. Em outras palavras, afirmar que o homem é racional significa desde logo que ele o *necessita ser*, e em segundo lugar, que o *pode ser*, e não o contrário; com efeito, são muitas as coisas que o homem pode ser e que no entanto, de modo algum, o constituem e o definem; por outro lado, lhe pertencem essencialmente outras coisas que talvez ele nunca possa ser mas que de fato o necessita, como por exemplo, ser feliz.

A razão aparece pois como *instrumento da verdade*. Distinguimos anteriormente duas formas de verdade: a verdade em que "se está" ou crença *sensu stricto* e a verdade a que "se chega" ou verdade conhecida; é necessário pois uma precisão maior que nos faça conhecer de qual destas verdades a razão é instrumento. Como resposta imediata diremos que o é da segunda. A verdade conhecida ou *descoberta*, a verdade a que se adere ou a que se chega, é aquela que impõe a necessidade de apreender a realidade na forma já examinada. No estado de crença, pelo contrário, já se *está* numa posse virtual da realidade como *crédito*, segundo vimos antes, e o homem não tem que exercer nenhuma função ativa para estar na verdade, ou seja para saber a que se ater.

De acordo com esse esquema, a razão e a crença estariam em oposição dentro do âmbito genérico da verdade. Isto é exato até certo

ponto mas não de um modo total, pois seria um erro supor que a razão nada representa para a crença. Qual é então o seu papel?

A meu ver, um papel triplo. Em primeiro lugar, a crença me põe já de posse da realidade à qual ela se refere, se bem que "a crédito", e por conseguinte me exime da tarefa de ir a ela para a captar; mas como a própria crença é por sua vez uma realidade, encontro esta em minha circunstância e para que eu "me dê conta" da mesma, necessito apreendê-la, já que não o seu objeto. A forma mais elementar disto é a necessidade que tem uma crença de ser "compreendida" para que nela se creia realmente; e isto é o que a razão dever fazer. Portanto esta já pertence à crença, se não por aquilo que a crença tem de "acerca de", pelo que ela tem de "minha"; e por esse motivo o animal que não possui razão, não pode também possuir crenças. (Entre parênteses, creio que só se conseguiria entrever o mistério da vida animal interpretando-a analogicamente a partir da humana e investigando quais são os dispositivos homólogos ou "vicários" daqueles que constituem a estrutura desta.) Para referir-me a uma forma concreta de crença, a fé religiosa, lembre-se que esta foi definida como *rationabile obsequium* e que, por outro lado, certos conhecimentos racionais foram denominados *praeambula fidei* — o fato de que ambas as denominações sejam tomadas às vezes de um modo trivial não afeta a profundidade real de seu sentido —; mas o que me interessa sobretudo recordar, é que em certos momentos decisivos do pensamento cristão — Santo Anselmo — as crenças ou dogmas foram vividos como uma peculiar "realidade" dada, sobre a qual a razão *devia* exercitar-se; e vem daí o famoso princípio *fides quaerens intellectum* ou, em outra forma, *credo ut intelligam*[2].

Em segundo lugar, além da compreensão do "sentido" da crença, necessito colocá-la no sistema geral de idéias e crenças a partir do qual eu vivo e portanto me vejo obrigado a "dar razão" da mesma, a fazer com que ela ingresse num contexto coerente dentro do qual possa cumprir sua função.

Por último, embora eu me apoie *a tergo* nas crenças e estas venham de meu contorno social de uma ou outra forma, isto é, embora eu receba, sem um trabalho ativo próprio, uma peculiar "notícia" de alguma coisa que não me é presente — *fides ex auditu* —, a função

2. Cf. o capítulo sobre Santo Anselmo no meu estudo, já citado, *La Escolástica en su mundo y en el nuestro*. (*Biografía de la Filosofía*). (Cf. tradução brasileira da Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1966. N. do T.)

efetiva das crenças é tornar minha vida possível, e como vimos, esta é projeto e futurição; portanto, compete à razão apreender a situação em que me encontro, pelo menos em sua dimensão temporal futura, para que eu saiba aquilo que farei, mesmo que seja em vista daquilo que já possuo como crença.

Em suma, com estas precisões podemos admitir que a razão é instrumento da verdade. E desde logo, de modo eminente, da verdade que se procura quando não se sabe a que se ater. Portanto, a verdade radical que necessitamos tem em última instância, como método ou via de acesso à realidade, esse modo de apreendê-la que denominamos *razão*. Possuir a verdade radical significa, pois, *dar razão da realidade*.

44. AS INTERPRETAÇÕES DA RAZÃO

Uma vez chegados a este ponto, convém que sejamos fiéis ao nosso próprio método. Devemos levar em conta as interpretações da razão que mais diretamente gravitam sobre a nossa, ou, de um modo concreto, aquelas que condicionam nossa tradição intelectual e nossa linguagem; e especialmente os termos gregos e latinos cujo sentido responde a esse "núcleo significativo" que descobrimos na expressão *razão*.

Em primeiro lugar, dois termos gregos dividem entre si — se é válida a expressão — as funções semânticas de "razão": *noûs* e *lógos*, com os dois verbos correspondentes: *noeîn* e *légein*; e a primazia cabe aos verbos, cujo sentido é primitivo e do qual ambos os substantivos verbais tomam o seu.

O verbo νοεῖν significa, logo de início, *ver*, inclusive no sentido imediato da percepção visual; essa significação tende porém a matizar-se mentalmente: νοεῖν é perceber com a mente, apreender, e daí se passa facilmente aos sentidos derivados: pensar ou considerar, refletir, ou numa forma mais técnica, conceber; e também se propor e — referindo-se às palavras — significar ou querer dizer. O substantivo tem sentidos muito próximos; é a *mente* numa primeira acepção ampla que inclui o sentido e a apreensão intelectual; mas logo predomina este último matiz que envolve a significação *razão* ou intelecto, e secundariamente a de ato de pensamento; finalmente, da mesma maneira que o verbo νοεῖν, o *noûs* significa o "sentido" e também o desígnio ou propósito. Em suma, a vivência que este termo expressa é primeiramente a apreensão da realidade fundada na metáfora da *visão*, que condiciona toda a concepção helênica do conhecimento como luz, aspecto e patência (φῶς, e daí φαινόμενον; εἶδος ou ἰδέα; ἀλήθεια).

Por outro lado, o sentido primário do verbo λέγειν é o de recolher ou reunir, do qual se deriva imediatamente o de recolher ou eleger e num segundo momento o de contar ou enumerar e portanto detalhar; daí pode passar facilmente para o sentido de "dizer", capital na semântica deste verbo, mas relativamente tardio porque não se encontra em Homero e sim pela primeira vez em Hesíodo; por último tem o valor de chamar ou denominar e, de um modo análogo, significar ou querer dizer — coincidindo com um dos sentidos do verbo *noeîn* —. Quanto ao λόγος — um dos conceitos decisivos que a mente grega maneja —, significa antes de tudo cômputo ou conta, e passa a designar assim um departamento do tesouro, uma oficina pública (como veremos, este é um dos primeiros significados da *ratio*); de um modo analógico, quer dizer medida e com uma generalidade maior, relação ou correspondência, que inicialmente conserva um matiz quantitativo, e desse modo, *lógos* é o nome da razão ou proporção matemática entre certas magnitudes. Daqui se passa sem dificuldade a um valor qualitativo de regra ou norma, para a conduta, por exemplo; e esta norma que é a medida ou relação dos atos, por sua vez funciona como explicação dos mesmos, seu pretexto ou motivo. Disto deriva o sentido de argumento com que se explica, e correlativamente o de fundamento ou *razão*. Considerado de um modo formal, o *lógos* adquire o sentido de fórmula ou, de uma maneira mais precisa, de definição, e ao mesmo tempo o ato com que se possui esta, isto é, o pensamento ou *raciocínio* e portanto a *razão* como faculdade. Por outro lado, λόγος é também "dizer", sendo no entanto conveniente precisar o matiz significativo que neste caso toma: em primeiro lugar, qualquer tipo de narração ou relato como sejam fábula, lenda, conto ou o próprio relato histórico — por oposição a *mythos* —; também, sobretudo no plural — λόγοι —, significa "histórias", por oposição à história *sensu stricto* (ἱστορία); mas igualmente significa em certos contextos prosa por oposição à poesia (ποίησις) e passa assim a significar história visto as primeiras obras em prosa terem sido escritas pelos historiadores. Destes sentidos primários do *lógos* como dizer se passa aos que se referem à expressão verbal. Como já vimos, não significa primeiramente palavra no sentido de "uma palavra" mas sim no de um dizer efetivo, de uma *frase*; daí a acepção corrente *do que se diz*: um "dito", uma notícia ou então um oráculo ou um provérbio; ou, de outro ponto de vista, um debate ou diálogo e suas partes — daí o valor de *lógos* como "seção" ou "tratado", muito próximo ao de "livro" em sua acepção antiga —. De "o que se diz" se passa a "aquilo de que se diz", e *lógos* adquire o sentido de assunto ou tema; por último, de um ponto de vista formal, denomina o *dizer*, a

fala — como na expressão aristotélica que define o homem como ζῷον λόγον ἔχον ou "animal racional", literalmente animal que fala —, e portanto a linguagem. (Deixo de lado o sentido não estritamente helênico e carregado de inúmeras implicações que tem o Lógos do quarto Evangelho).

O sentido nuclear ou central da palavra λόγος talvez possa ser encontrado na frase λόγον διδόναι "dar conta ou razão de alguma coisa", tal como aparece por exemplo em Heródoto, III, 142, a propósito do dinheiro (χρήματα). O modo superior de apreensão de alguma coisa, do ponto de vista de um grego, é "dar razão" daquilo que se "vê". A visão noética ganha sua plenitude no *lógos*, que diz o que as coisas *são*, e o que são — o ὄν ou ente — só se manifesta ao *noûs*. No poema de Parmênides, que significa a descoberta do ente pela via da verdade ou *noûs*, há um texto em que a deusa ordena ao filósofo "julgar com a razão" (κρῖναι δὲ λόγῳ) acerca daquilo que é, do conteúdo da visão noética (Diels, fr. 1). E em Platão, a forma de posse da realidade vista — as *idéias* ou "aspectos" — é a *dialética*, o próprio movimento do *lógos*, e por esse motivo sua expressão é o *diálogo*. Isto demonstra a conexão interna profunda entre o νοῦς e o λόγος, bem como o sentido helênico da *razão*[3].

Passando agora para os termos latinos, devemos considerar três: *mens, intellectus* e *ratio*, pois cada um deles isoladamente não esgota o conteúdo semântico de nossa "razão". A raiz de *mens* (*men*) parece ter um sentido direto e não apenas metaforicamente espiritual e se refere aos atos da memória e da imaginação; sua forma mais simples é o verbo *memini*, pretérito com valor de presente; *commentum* significa invenção ou ficção e este matiz perdura no verbo *commentor*, enquanto que no substantivo *commentarius* — que significa, em primeiro lugar, notas ou memórias — reaparece a idéia de lembrança; a simples referência da mente a alguma coisa é a menção ou *mentio* e o verbo *mentior* é inventar ou imaginar, passando-se desse sentido, provavelmente pela via do eufemismo, para a acepção comum de mentir. A memória e a imaginação estão pois à base da noção latina da mente e constituem dois momentos que se deve ter presentes para se chegar a uma idéia cabal da razão.

Em segundo lugar, *intellectus* tem a mesma raiz que o verbo *lego* (*legere*), idêntico ao λέγω (λέγειν) grego, com o qual coincide em sua sig-

3. Além do Dicionário de Bailly, podem ser consultados o excelente *Greek-English Lexicon*, de Liddell-Scott, Oxford, 1940, e o *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, de E. Boisacq, 2ª ed., Paris, Heidelberg, 1923.

nificação primitiva — reunir, eleger —, embora passem depois por evoluções semânticas divergentes. *Legere*, como é perfeitamente sabido, significa ler em sua acepção mais usual, talvez por se entender a leitura como um reunir as letras ou palavras para inferir seu sentido —. *Intellectus*, de *intelligere*, faz alusão não a um "ler o interior", como se interpretou algumas vezes, mas sim a um reunir ou recolher dentro — dentro da mente, é claro —, captar ou apreender algo interiormente.

Finalmente *ratio* que é um termo próximo a λόγος, do ponto de vista semântico. É também um substantivo verbal, do depoente *reor* (*reri*) cujo sentido primário é calcular. A expressão *pro rata* (*parte*), de onde se origina o termo espanhol prorrata (em português quota), apanha claramente essa acepção de *reri*. O adjetivo *irritus* — negativo de *ratus* — significa vão, nulo, aquilo que "não conta". *Ratio* é em primeiro lugar conta, e daí decorre seu uso nas finanças, privada e pública; é também cálculo e desse sentido deriva o de previsão e portanto o de *faculdade* de calcular e prever, de apreender a ordem e a conexão das coisas, em suma o sentido mais estrito de razão[4]. A expressão latina *rationem reddere* traduz a helênica λόγον διδόναι. Encontramos pois na *ratio* latina o mesmo sentido de "dar conta" que tem em grego; mas enquanto nesta língua se trata de dar razão daquilo que se vê, em latim se refere mais ao que se lembra ou se imagina, ao que se capta e se apreende interiormente; note-se que *recordar* é voltar ao coração (*recordari*), e *cordato* ou *cordura* têm a mesma raiz; por isso *vecordia* é o mesmo que *amentia* ou *dementia*, privação ou extravio da *mens* e encontramos aqui uma nova conexão entre o *recordar* e o *memini* latino que reúne semanticamente as duas raízes. Em lugar da interpretação *visual* e *dizente* da razão, o latim nos oferece uma vivência da mesma baseada na *memória* e na *compreensão*; são pois dois modos diversos de apropriação ou apreensão da realidade. Por isso, enquanto a forma suprema de posse mental da realidade chama-se em grego *teoria* (θεωρία), isto é, visão, em latim chama-se *contemplação*, aludindo a um espaço delimitado e fechado (*templum*) dentro do qual são vistos os presságios. À visão de *fora* (idéia ou aspecto) se opõe a compreensão com que se abarca ou se encerra alguma coisa de que se toma posse num *dentro* essencial.

4. Cf. Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, 5ª ed., Paris, 1902; Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1939.

45. O CONCEITO COMO FUNÇÃO SIGNIFICATIVA

Vimos que a razão é instrumento da verdade ou, em outros termos, que sua função é a apreensão da realidade em sua conexão, ou ainda — dando à palavra o seu sentido mais estrito — a *compreensão da realidade*. Mas havíamos visto antes que aquilo que chamamos realidade ou coisas já inclui a perspectiva e que um dos ingredientes da mesma é a temporalidade, ou de um modo mais concreto, a história. Isto exige, no entanto, algumas precisões.

As duas notas apreensão e conexão estão incluídas na significação do termo *conceito*. O conceito é o concebido, o *con-ceptum*, "apreendido ou tomado com"; por isso o conceito foi sempre a própria forma da razão e foi interpretado de um modo *ativo* — matiz que pode ser percebido no prefixo da palavra alemã *Begriff* —. Apesar da proximidade lingüística, a *percepção* tem sido entendida de maneira muito diferente e mesmo oposta; por um lado, porque foi interpretada primordial e quase exclusivamente como percepção *sensível*, sem que se levasse em conta os elementos extra-sensoriais da mesma; por outro lado, porque habitualmente foi considerado como *passiva* e em terceiro lugar, porque a idéia tradicional de que o saber verdadeiro é aquele que é universal desqualificou a percepção e a experiência, na medida em que estas apreendem objetos *individuais*. Porém quando se verifica que num primeiro momento a realidade é rigorosamente individual e circunstancial, este ponto de vista se altera de um modo essencial. Nisto, como em tantas outras coisas, Husserl foi clarividente e depois de ter conquistado as objetividades universais — os objetos ideais — reivindicou nos seus últimos escritos o caráter originário da percepção e da experiência.

Em seu livro póstumo *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), Husserl repete mais uma vez que cada classe de objetos tem seu modo de "se dar em sua mesmidade" (*Selbstgebung*), isto é, de *evidência*. Mas se pode entender a evidência de duas maneiras: como evidência dos próprios objetos ou como evidência dos juízos; Husserl afirma categoricamente que a evidência objetiva é a mais primitiva porque é esta que possibilita a evidência judicativa (p. 12-14). Os substratos originários são indivíduos, objetos individuais e todo juízo pensável se refere em última instância a objetos individuais; ora, o modo de evidência dos objetos individuais é a experiência (*Erfahrung*), e o mundo é o "solo de crenças" (*Glaubenboden*) universal para toda experiência de objetos individuais; por isso o mundo, como mundo que é (*seiende Welt*), é o pressuposto universal de toda atividade judica-

tiva (p. 20-28). O mundo funciona como *horizonte* de todos os possíveis substratos judicativos e a lógica é uma "lógica mundana" (*Weltlogik*) (p. 36). Por conseguinte, as análises têm que partir da percepção externa (p. 66); mas não se entende esta como passividade: "o perceber já é uma função ativa do eu, e como tal supõe que alguma coisa já nos é dada previamente; há sempre um *campo* do prévio ser dado" (*Vorgegebenheit*) (p. 74). À base de todo juízo há portanto uma experiência, uma apreensão perceptiva de objetos individuais — imediata ou mediatamente —, o que implica o mundo como horizonte, como "pressuposto passivo" ou dado previamente, e a atividade do eu, primeiro percepiente e depois judicativa.

Existe pois uma conexão íntima entre percepção e conceito; trata-se da apreensão de objetos e sua modalidade varia somente em virtude de sua estrutura diversa. Como vimos antes, a percepção no sentido usual deste termo é insuficiente pelo fato de implicar separação e só se apreende verdadeiramente um objeto na complexão de suas notas e na referência a seu contexto; por isso, a única forma adequada de percepção da realidade é o conceito, sempre que se inclua no mesmo o momento de presença da própria realidade; só é de verdade *captum*, capturado ou apreendido, o que é *con-ceptum*. Logo veremos onde isto nos conduz; num primeiro momento, nos leva à evidência de que a função que denominamos racional só se realiza conceitualmente; e isto esclarece por sua vez o sentido primário de "reunir" ou "recolher" que encontramos no λέγειν grego e no verbo *legere*, e portanto no λόγος e no *intellectus*.

Ora, se a realidade é *histórica* — no sentido que antes desenvolvi detalhadamente — sua apreensão ou razão terá que se adaptar ou se adequar a esse modo de ser, e isto obrigará a uma transformação de seus instrumentos; do conceito, em primeiro lugar. Tradicionalmente o conceito foi entendido como "universal". Na melhor das hipóteses, admitia-se a existência de conceitos "singulares", aplicáveis a um só objeto, mas esta singularidade se entendia principalmente como um caso limite de restrição da "extensão"; em segundo lugar, não se lhes dava uma grande atenção nem se investigava sua peculiaridade; por último, o conceito era interpretado em todos os casos como o "constante" e, desse modo, no conceito individual ou singular eram consideradas as notas constantes de uma coisa, persistentes na variação de seus estados, de sorte que toda forma de conceito era afetada pela universalidade e pela abstração. Note-se que a lógica tradicional se interessou especialmente pelo juízo e ainda mais pelo raciocínio, e costumava considerar os conceitos como simples termos; para constituir

uma teoria do silogismo, por exemplo, seu ponto de vista poderia ser admissível, mas as coisas mudam de aspecto se em lugar de pensarmos no "raciocínio" como instrumento ou procedimento mental encaramos a *razão* como captação efetiva da realidade[5].

Quando o modo de ser da realidade é histórico — é este o caso da realidade humana e também de toda outra realidade, na medida em que esta é histórica —, os conceitos são ou essencial e intrinsecamente individuais, ou de uma "universalidade" *sui generis*; vou me explicar. Em primeiro lugar, os conceitos que correspondem aos *nomes próprios* — César, Paris, Danúbio, Partenon — estão saturados de circunstancialidade e são justamente aqueles que significam *realidades* em seu sentido mais rigoroso; só apelando a uma localização espaço-temporal precisa, inclusive a uma *narração*, se pode expressar a sua significação; isto é, trata-se de conceitos estritamente *históricos*. Em segundo lugar, consideremos os conceitos universais referentes ao humano, como por exemplo, família, rei, cidade, revolução, linguagem, felicidade — para fazer apelo a noções de temas diferentes —. Estes conceitos podem ser aplicados a diferentes realidades individuais e têm um valor "constante"; mas isto é válido até certo ponto porque a sua significação plena só é alcançada quando eles se referem a uma circunstância determinada: quando falo da família romana do século III a. C. ou da de Nova York de meados do século XX; quando falo do rei Felipe II ou do rei Eduardo VII; da Revolução francesa de 1789 ou da russa de 1917; da felicidade de um esquimó ou de Lord Byron. E não se trata das enormes diferenças entre os homens aos quais esses conceitos se referem mas da diversidade radical dos próprios conceitos, daquilo que querem dizer ou significam; não é que Felipe II se assemelhe muito pouco a Eduardo VII, mas sim que ser *rei* significa algo muito diferente para um e para outro — da mesma maneira que o *ser* significa coisas diversas segundo o esquema das categorias aristotélicas, quando digo "Pedro *é* um homem", "Pedro *é* alto" ou "Pedro *é* órfão" —, e não quer dizer o mesmo ser *feliz* quando se trata do caçador de focas ou do poeta romântico; e não se acredite que se possa fugir à dificuldade fazendo apelo à distinção entre conceitos genéricos e específicos, de sorte que se chegasse a um conceito "rei" que fosse idêntico para todos os reis e dentro do qual coubessem os "absolutos" e os "constitucionais", ou uma felicidade genérica que se especificasse nos diversos modos possíveis; pelo contrá-

5. No item 61, "O problema da lógica", do cap. VII, poderá ser encontrado um estudo mais demorado deste tema.

rio, os conceitos possuem um núcleo esquemático idêntico, de índole *funcional*, que se atualiza conceitualmente e alcança plenitude significativa quando se circunstancializa. Por último, mesmo os conceitos que se referem a realidades extra-humanas — desde que sejam *realidades* — implicam dimensão circunstancial porque só posso dar o nome de realidade para aquilo que de *um modo ou de outro* se radica ou se dá em minha vida e só adquire para mim sua significação ou "sentido" em função da mesma, "revestido" — se é válida a expressão — de uma interpretação que como tal é histórica; lembre-se o que antes foi dito a propósito do raio e do trovão como realidades *vividas* e se é possível dizer rigorosamente que seus conceitos não são circunstanciais.

Deve-se distinguir pois, entre o conceito como autêntica *significação*, isto é, como *função significativa*, e o que poderíamos chamar o *esquema lógico* do conceito, que tem sido estudado pela lógica tradicional e que é somente um abstrato do próprio conceito, uma possibilidade ou *dynamis* que só se realiza em cada um dos momentos de atualidade concepiente.

Mas isto nada tem de extraordinário. Vimos que o conceito é um instrumento de apreensão da realidade; ora, o que confere ao instrumento o seu verdadeiro ser instrumental é o seu próprio *funcionamento*; o que se costuma designar como tal é apenas uma potência que por sua vez se pode atualizar de diversas maneiras. Um exemplo poderá esclarecer melhor: imaginemos o que se chama um martelo; só é um martelo porque serve para martelar, isto é, é o martelar que faz com que seja um martelo, o que lhe confere esse caráter. Quando utilizo esse mesmo instrumento para pesar sobre o prato de uma balança, é um peso; quando o arremesso contra alguém, é um projétil. Inversamente, uma pedra ou outro objeto qualquer com o qual exerço a ação de martelar se converte num martelo, de um modo provisório mas efetivo; mas, na verdade, não pode ser um objeto "qualquer": deve ter uma estrutura que permita essa função; uma pena, uma nuvem, uma gota d'água, não podem ser um martelo; só o pode ser aquilo que "coincida" com certo esquema formal mínimo das "propriedades" disto que chamamos *martelo* por excelência, do mesmo modo que esse esquema predetermina o âmbito de funções vitais — neste caso instrumentais — que o próprio martelo pode assumir, o qual pode ser "peso" ou "projétil" mas nunca embarcação ou alimento. Do mesmo modo, o esquema lógico comumente denominado "conceito", pode assumir um repertório limitado de funções conceituais e, inversamente, posso apreender uma realidade com diversos esquemas lógicos, sempre que eles forem parcialmente coincidentes.

46. A RAZÃO E A HISTÓRIA

Esta historicidade do conceito, no entanto, não é suficiente para levar à intelecção *racional* da história. No século XVII — Descartes e principalmente Malebranche —, a história ainda nada tem que ver com a razão e até se opõe a ela; o que a razão faz — por exemplo, uma cidade construída segundo um plano unitário — é o contrário daquilo que a história vai acumulando em seu curso e que parece obra do acaso. "On dirait plutôt que c'est la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposés" — diz Descartes referindo-se aos edifícios das velhas cidades históricas[6] —. A razão procede *more geométrico*; a história, por acumulação casual, por capricho irracional. No século XVIII as coisas mudam e já não se pensa, como Malebranche, que só aquilo que Adão também pôde conhecer pertence ao âmbito do saber autêntico racional: Bayle, Vico, Voltaire, Turgot, Condorcet, se interessam mais profundamente pelo conhecimento da história. Mas os recursos intelectuais com os quais o século XVIII ataca o tema não vão além da razão "pura", a razão naturalista ou "físico-matemática". Inicialmente — escreve Cassirer —, a filosofia do século XVIII trata o problema da natureza e o problema histórico como uma unidade que não permite sua fragmentação arbitrária nem tampouco sua desagregação em partes. Procura fazer frente aos dois com os mesmos recursos intelectuais; pretende aplicar o mesmo modo de formular o problema e a mesma metódica universal da "razão" tanto à natureza quanto à "história."[7] E na medida em que se percebe a oposição entre "razão" e história, se vai renunciando mais ou menos a uma ou a outra. "Vous voudriez que les philosophes eussent écrit l'histoire ancienne — escrevia Voltaire a Madame Du Châtelet[8] —, parce que vous voulez la lire en philosophe." "Vous voulez enfin — acrescentava em outra passagem[9] — surmonter le dégoût que vous cause l'Histoire moderne, depuis la décadence de l'empire romain, et prendre une idée générale des nations qui habitent et qui désolent la terre. Vous ne cherchez dans cette immensité que ce qui mérite d'être connu de vous: l'esprit, les moeurs, les usages des nations principales, appuyés des faits qu'il n'est pas permis d'ignorer." Voltaire se propõe conhecer "como filósofo", isto é, racio-

6. *Discours de la méthode*, 2ª parte.
7. *Filosofía de la ilustración*, p. 193.
8. *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Introducción, I.
9. *Ibid.*, Avant-propos.

nalmente, o espírito e os costumes das nações, a substância da vida histórica. Não se trata de conhecer dados e enumerar "fatos históricos" pois a série cronológica de todas as dinastias só nos faria conhecer palavras. Mas quando se procura o princípio de explicação histórica, se apela para a *natureza*; e a natureza, diz Voltaire, de acordo com os pressupostos tradicionais, é sempre a mesma: "La nature étant partout la même, les hommes ont dû nécessairement adopter les mêmes vérités et les mêmes erreurs dans les choses qui tombent le plus sous les sens e qui frappent le plus l'imagination. Ils ont dû tous attribuer le fracas et les effets du tonnerre au pouvoir d'un être supérieur habitant dans les airs"[10]. Pouco depois Voltaire expressa seu *naturalismo* radical aplicado ao homem e à história, na forma de uma invariabilidade e constância do humano: "Ne voyons-nous pas en effet que tous les animaux, ainsi que tous les autres êtres, exécutent invariablement la loi que la nature donne a leur espèce? L'oiseau fait son nid comme les astres fournissent leur course, par un principe que ne change jamais. Comment l'homme seul aurait-il changé?... L'homme, en général, a toujours été ce qu'il est... Il est donc prouvé que la nature seule nous inspire des idées utiles qui précèdent toutes nos réflexions. Il en est de même dans la morale... Dieu nous a donné un principe de raison universelle; comme il a donné des plumes aux oiseaux et la fourrure aux ours"[11]. E no fim de sua obra chega a uma conclusão decisiva: "Il resulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les moeurs, sur tous les usages; il répand la variété sur la scène de l'univers: la nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers."[12]

A realidade humana está, pois, determinada por sua natureza; unicamente o costume, manifestação superficial de uma realidade idêntica e imutável, pode tolerar variação. E a história, na medida em que aplica a razão procura descobrir a raiz oculta e constante da natureza imutável, o que significa renunciar ao propriamente histórico para recair no natural. Em outras palavras, a história é aparência que esconde

10. *Ibid*., Introduction, VI.
11. *Ibid*., VII.
12. *Ibid*., cap., CXCVII.

um substrato *real*, incapaz de mudança, dado de uma vez para sempre; e o exercício da razão consiste em reduzir esta mudança a seu princípio, em reconhecer sob as múltiplas formas históricas a natureza humana sempre idêntica, invariável, a-histórica, aquilo em que o homem consiste e a fonte dessas variações. O êxito da razão se estriba justamente em eliminar a história para voltar ao elemento que lhe é próprio: o permanente e imutável, o que tem uma consistência fixa, o "feito" que é sempre o mesmo, em suma, a natureza.

Em Hegel, pela primeira vez, a razão consegue introduzir-se na história: este é o propósito temático de sua *Filosofia da história universal*. Mas de que razão se trata? Hegel se aproxima da história com um pressuposto prévio: a razão lógica. Escreve ele[13]: "À filosofia se faz, em primeiro lugar, a censura de que chega até a história com certos pensamentos e de que a considera segundo esses pensamentos. Porém o único pensamento que traz é o simples pensamento da *razão*, de que a razão rege o mundo e de que, portanto, também a história universal transcorreu racionalmente. Esta convicção e evidência é um *pressuposto*, em relação à história como tal. Na filosofia, no entanto, não é um pressuposto." "É necessário trazer à história a fé e o pensamento de que o mundo da vontade não está entregue ao acaso. Damos por pressuposto, como verdade, que nos acontecimentos dos povos domina um fim último, que na história universal há uma razão — não a razão de um sujeito particular, mas a razão divina e absoluta —. A demonstração desta verdade é o tratado da própria história universal, imagem e ato da razão. Mas pode-se encontrar melhor a verdadeira demonstração no conhecimento da própria razão. Esta se revela na história universal. A história universal é somente a manifestação desta razão última; é uma das figuras particulares em que a razão se revela; é uma cópia desse modelo que se oferece num elemento especial, nos povos". E acrescenta mais adiante: "A história universal é o desenvolvimento, a explicação do espírito no tempo; do mesmo modo que a idéia se desenvolve no espaço como natureza."[14]

Portanto Hegel *leva* a razão à história. Evidentemente considera necessário proceder empiricamente, e essa razão tornar-se-á manifesta na própria história; mas trata-se de uma simples manifestação patentear-se de uma razão que não é histórica em si mesma. E o último parágrafo citado mostra que o logicismo de Hegel oculta um natura-

13. "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal", I, 6-7.
14. *Ibid.*, p. 122.

lismo embrionário: a história é desenvolvimento, desdobramento, explicação, evolução: *Entwicklung*. O que se faz na história é mero desenvolvimento do que já estava implícito na Idéia. Não é em vão que a idéia hegeliana de *Entwicklung* procede dos conceitos aristotélicos de potência e ato (δύναμις καὶ ἐνέργεια). A conseqüência é clara: a temporalidade histórica se "eterniza" em uma dialética lógica e é interpretada como atualização do já existente, isto é, é suprimida a inovação radical que constitui a história e a vida humana. O titânico esforço de Hegel para unir a razão e a história fica malogrado em última instância porque, a rigor, em lugar de tomar a história como *realidade*, parte de uma *interpretação* dela e lhe aplica conceitos extra-históricos. Em outros termos, Hegel *serve-se* da razão para entender a história, mas esta razão, prévia à história e independente da mesma, não leva em conta sua estrutura peculiar, não se adapta à sua contextura, e mais ainda, *não emerge* da própria história. É verdade que há um momento em que Hegel parece apelar à *realidade*, naquele em que escreve: "A razão, da qual se disse que rege o mundo, é uma palavra indeterminada como a Providência. Fala-se sempre da razão sem saber indicar qual é sua determinação, seu conteúdo, qual é o critério segundo o qual podemos julgar se alguma coisa é racional ou irracional. A razão, apreendida em sua *determinação*, é a *coisa*. O restante — se permanecemos na razão em geral — são meras palavras"[15]. Mas quando procura precisar em que consiste essa determinação, recorre novamente a conceitos forjados numa dialética lógica, separada da história: os conceitos de *espírito* e *idéia*, tão carregados de tradição, de interpretações históricas, tão pouco extraídos de uma análise da própria *coisa*. Teria sido muito diferente se Hegel, em lugar de *já saber* que a razão em sua determinação é a coisa, pelo contrário, tivesse considerado as *próprias coisas* e tivesse encontrado *nelas sua razão*. Nesse caso poderíamos falar de uma razão na história que seria a rigor a razão *da* história; ou, dando-se a este adjetivo um valor intrínseco, a *razão histórica*.

A filosofia de Augusto Comte representa um passo adiante; um passo cuja utilização foi escassa no pensamento posterior porque a estrutura das obras de Comte e o ambiente em que alcançou maior êxito não permitiram que suas idéias se revelassem claramente. Em 1825, Augusto Comte escrevia em suas *Considérations sur les sciences et les savants*: "L'esprit de cette science [la physique sociale] consiste surtout à voir, dans l'étude approfondie du passé, la véritable explica-

15. *Ibid.*, p. 25.

tion du présent et la manifestation générale de l'avenir... Écartant des diverses institutions toute idée absolue de bien ou de mal, elle les regarde comme constamment relatives à l'état déterminé de la société, et variables avec lui."[16] E no *Discurso sobre o espírito positivo*[17] afirma taxativamente que "a doutrina que explique suficientemente o conjunto do passado obterá inexoravelmente, por esta única prova, a liderança mental do futuro". Que idéia da realidade, concretamente da realidade histórica, e do conhecimento por outro lado, sustentava estas afirmações de Comte?

"Toutes les notions sur le monde extérieur, où l'homme n'intervient que comme spectateur de phénomènes indépendants de lui, sont essentiellement relatives... Les opérations mêmes de notre intelligence, en qualité de phénomènes vitaux, sont inévitablement subordonnés, comme tous les autres phénomènes humains, à cette relation fundamentale entre l'organisme et le milieu, dont le dualisme constitue, à tous égards, la vie... Ainsi, toutes nos connaissances réelles sont nécessairement relatives, d'une part au milieu en tant que susceptible d'agir sur nous, et d'une autre part à l'organisme en tant que sensible à cette action."[18] E pouco depois acrescenta Comte: "La prétendue immuabilité mentale étant ainsi écartée, la philosophie relative se trouve directement constituée."[19] Aos dezenove anos Comte havia escrito: *Tudo é relativo: este é o único princípio absoluto*. Sua obra intelectual consiste, numa de suas dimensões fundamentais, em relativizar o pensamento. Poder-se-ia pensar, no entanto, que com isso todo conhecimento se desvanece; Comte adverte que a posição da lei fundamental da evolução humana — a lei dos três estados — salva a conexão e a solidez que o saber requer: "Il est clair que les variations continues de opinions humaines, selon les temps ou suivant les lieux, n'affectent pas davantage une telle uniformité radicale, puisque nous connaissons maintenant la loi fondamentale d'évolution à laquelle est asujetti le cours, en apparence arbitraire, de ces diverses mutations."[20]

Comte vai porém mais longe. O capítulo VII do tomo II de seu *Système de politique positive* — esse livro genial, no qual a lucidez se une à extravagância, e que tanto decepcionou o arqui-positivista Littré

16. *Système de politique positive*, IV, Appendice général, p. 150-151.
17. Trad. de J. Marías, p. 118.
18. *Cours de philosophie positive*, VI, p. 725.
19. *Ibid.*, p. 727-728.
20. *Ibid.*, p. 729-730.

— se propõe a investigar nada menos que a "teoria positiva dos limites gerais de variação próprios da ordem humana". Depois de advertir que se volta a considerar o conhecimento do homem como o fim verdadeiro da ciência, Comte acrescenta: "L'homme proprement dit, considéré dans sa réalité fondamentale, et non d'après les rêves matérialistes ou spiritualistes, ne peut être compris sans la connaissance préalable de l'humanité, dont il dépend nécessairement."[21] O que significa que a *realidade fundamental* do homem não consiste para Comte em ser corpo nem em ser espírito mas sim em outra coisa, justamente aquela cujo ser é *histórico*; e esta é a razão decisiva que o fez iniciar sua filosofia positiva com uma filosofia da história. E algumas páginas adiante, depois de se referir aos pensadores toscos que só estudam em nós o animal e não o homem, observa que o estudo do homem está dividido entre os médicos, que só consideram o corpo, os filósofos, que pensam estudar o espírito, e os sacerdotes, que estudam sobretudo o coração; e dessa fragmentação de pontos de vista decorre o desconhecimento da natureza humana."[22] E ao estudar os princípios da "modificabilidade social", Comte insiste sobretudo no histórico. Em primeiro lugar, a duração da vida: como *os vivos estão essencialmente governados pelos mortos*, o intervalo das *gerações* regula a variação humana[23]. E sobretudo a própria presença do passado em forma histórica, chegando Comte a denominar, com todo rigor, *alheamento* ou alienação, em seu sentido etimológico, à situação de sua época, que "desconhece brutalmente o nobre jugo do passado, inclusive quando sonha com o futuro"[24].

O século XIX caracterizar-se-á — diz Augusto Comte no começo do tomo III de seu *Sistema* — pela preponderância irrevogável da história na filosofia, na política e até na poesia. O relativismo positivista tem que estender a mobilidade regulada ao objeto e depois também ao sujeito. Por esse motivo — acrescenta — a *razão moderna*, apesar de sua tendência demasiado abstrata, necessitou combinar com a especulação a atividade, a imaginação e até o *sentimento*, para tornar suas concepções suficientemente *reais*; em outras palavras, a razão tem que reintegrar a especulação na totalidade da vida histórica para que assim alcance a realidade. E a "anarquia ocidental" consiste na *alteração da*

21. *Système de politique positive*, II, p. 433.
22. *Ibid.*, p. 436-437.
23. *Ibid.*, p. 447-448. Cf. J. Marías; *El método histórico de las generaciones*, p. 25-31.
24. *Ibid.*, p. 458.

continuidade humana, na insurreição dos vivos contra a totalidade dos mortos, segundo a frase, excepcionalmente feliz, de Comte. A história — acrescenta — logo será convertida na "ciência sagrada" pois sua função será o estudo direto do "Grão Ser". Mas esta terminologia estranha significa apenas que a história será a ciência da humanidade, a ontologia do humano. Tudo isto diz Augusto Comte que, no entanto, até agora mal começou a ser *lido*, se dermos a esse verbo um sentido que não seja completamente trivial.

Seria porém um erro crer que Comte apresentou o tema de um modo suficiente. O pressuposto metódico de sua filosofia consistia em assegurar que todos os fenômenos estão sujeitos a leis invariáveis[25], e que é necessário homogeneizar todas as concepções humanas até reduzi-las a um estado *definitivo* de positividade. É necessário, pois, a *unidade de método*; e embora Comte desde o princípio de sua especulação tenha visado a realidade histórico-social, o método que aplica é o *natural*, sua razão é a razão físico-matemática. Ao iniciar a exposição madura de sua filosofia da história, adverte que "as concepções históricas estão sempre subordinadas a todas as noções essenciais da filosofia natural, segundo a influência capital da marcha das ciências sobre o conjunto da evolução humana"[26], embora observe, mais adiante, que nenhuma ciência pode ser compreendida verdadeiramente sem sua própria história, sempre inseparável da história geral da humanidade. Neste contexto pode-se ver na mente de Comte, a luta de duas instâncias opostas: história e natureza disputam a prioridade na forma concreta que Comte denominava, há muito, *estática* e *dinâmica social*. E ao chegar aqui, Comte é tomado de um temor que se faz sentir; perde pé, sente-se imerso no instável, perdido no móvel. A sociologia consiste *essencialmente* na dinâmica social — diz ele —; sem dúvida, acrescenta, "seria tão perigoso para a teoria como para a prática conceber o progresso sem subordinação à ordem". "Separée de cette base statique — são suas próprias palavras[27] —, l'histoire altérerait profondément sa conscience et bientôt sa moralité. Car ses lois d'évolution resteraient très empiriques; en sorte qu'elle ne tendrait à supprimer l'absolu qu'en consacrant l'instabilité." Estes perigos são evitados *subordinando sempre o movimento à existência*. O verdadeiro princípio das leis sociológicas é: *o progresso é o desenvolvimento da ordem*[28]. E continuando, Comte

25. *Cours de philosophie positive*, I, p. 14.
26. *Système de politique positive*, III, p. 1.
27. *Ibid.*, p. 3.
28. *Ibid.*, p. 5.

escreve estas palavras reveladoras: "Une telle démonstration caractérisera pleinement la *profonde rationalité* qu'acquièrent les théories dynamiques quand on les subordonne convenablement aux conceptions statiques... On reconnaîtra combien il importait de rendre *déductive* la conception, primitivement inductive, des lois dynamiques." (Grifos meus.)

Isto significa que *operari sequitur esse*; o velho princípio ontológico reaparece onde menos se podia esperar; o progresso não é inovação mas sim *développement*, desdobramento ou desenvolvimento do que estava *enveloppé*, envolto ou implícito; por esse motivo Comte pretende agora *deduzir* as leis, não induzi-las da própria realidade histórico-social e só a esse preço alcançam elas *racionalidade*. Mais uma vez a razão se detém diante da história; no último instante, a razão naturalista sente que a fluida realidade histórica se lhe escapa das mãos; movimento, instabilidade, sinônimos de perda e naufrágio. É preciso lançar mão de alguma coisa sólida, estática, de uma tábua imutável, *a partir da qual* poderão ser contempladas — de muito perto, é verdade, e por elas sendo alcançados — as ondas inseguras, o marulho fragoroso da história; o que há de racional na história não é, em última análise, histórico. Por isto, depois de Comte, enquanto os positivistas, fiéis ao método naturalista, renunciam a compreender a história em sua radicalidade, os pensadores de tendência "vitalista" ou "historicista" deslizam mais ou menos abertamente para o irracionalismo. Apesar de deficiências evidentes, Hegel e Comte representam as duas tentativas máximas de racionalizar a história *a partir de fora*, às quais não se deu ainda — principalmente no que se refere à última — todo o seu alcance. Na segunda metade do século XIX e nos primeiros decênios do século XX, a apresentação do problema oscilou entre o irracionalismo e o formalismo. Spengler escreve: "Todo acontecer é singular e nunca se repete. Traz consigo a nota da direção — do "tempo", da *irreversibilidade*. O acontecido, da mesma maneira que o produto que se opõe ao produzir-se, e que a ancilose que se opõe à vida, pertence irrevogavelmente ao passado. A emoção correspondente é o terror cósmico. Por sua vez, o conhecido é *intemporal*; não é passado nem futuro; é absolutamente "atual" e portanto tem uma validez perdurável. Assim o exige, com efeito, a constituição íntima da lei natural. A lei, o estabelecido, é *anti-histórico*... A possibilidade de chegar a resultados científicos na história se baseia justamente naquilo que a história contém ainda de produto, quer dizer, se baseia num defeito. E quanto mais importante for esse conteúdo, tanto mais mecânica, tanto mais intelectualizada, tanto mais causal a história nos aparecerá... Quando esse conteúdo se

desvanece quase por completo, quando a história se torna quase um puro devenir, a intuição se converte numa experiência íntima que já não admite outros modos manifestativos fora dos da forma *artística*... Pretender tratar a história *cientificamente* é, em última instância, uma contradição. A ciência autêntica chega onde chega a validez dos conceitos verdadeiro e falso"[29]. E por esta via de Spengler chega definitivamente a um naturalismo embrionário, que reaparece sempre que o *pressuposto* do pensamento é a razão naturalista; as culturas aparecem como organismos vivos, e a história como uma morfologia.

Por outro lado, mais do que pode parecer à primeira vista, a idéia do *valor* permite num certo sentido uma evasão da historicidade, para recair no formalismo de molde kantiano. Rickert se expressa numa linguagem que coincide literalmente com a de Spengler, para dizer "o contrário"; mas lembre-se que, como já Aristóteles o viu, os contrários se dão dentro do mesmo gênero; e por isso há uma afinidade profunda entre ambas concepções. "O princípio formal da história — diz Rickert[30] —, aquilo que a faz ser ciência, nada tem portanto que ver com os princípios da forma artística, e também nunca pode derivar-se da mera intuição. Por esse motivo é necessário também não usar, a não ser com muitíssima precaução, o termo "ciência da realidade"... O que constitui o caráter *científico* da história não está contido no material intuível e absolutamente nada tem que ver com a arte." Numa outra passagem escreve: "A história tem que se manter por essência no histórico e portanto no temporalmente condicionado. A filosofia tem sempre a missão de passar do histórico ao intemporal ou eterno."[31]

Mais ainda. Para Spengler, o conceito é incompatível com a vida e portanto com a história; conceito e sistema, que são os órgãos do conhecimento, só podem ser aplicados ao que não vive: "Somente o que não tem vida — ou o vivo, quando se prescinde de sua vida — pode ser contado, medido, analisado. O puro devenir, a vida, é neste sentido ilimitada, e transcende do nexo causal, da lei e da medida."[32] "O intelecto, o sistema, o conceito, matam quando "conhecem". Fazem do co-

29. *La decadencia de Occidente*, I, p. 152-153.
30. *Ciência cultural y ciencia natural*, cap. IX, p. 81-82.
31. "Die Geschichte muss ihrem Wesen nach im Geschichtlichen und damit im zeitlich Bedingten sich halten. Die Philosophie hat immer die Aufgabe, über das Geschichtliche zum Zeitlosen oder Ewigen hinauszugehen." (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3ª e 4ª ed., p. 7).
32. *La decadencia de Occidente*, I, p. 152.

nhecido um objeto rígido que pode ser medido e dividido."[33] Bergson ou Unamuno não estão muito longe deste ponto de vista. E Rickert, por sua vez, quando chega às suas últimas precisões, faz também a história consistir em irracionalidade: "Só enquanto não concebemos o mundo metafisicamente e a realidade empírica está numa relação irracional com os valores, a história é possível. A realidade irracional para o conhecimento teorético tem que permanecer também irracional quanto à sua relação com os *valores*[34].

Vemos, pois, como na filosofia imediatamente anterior ao nosso tempo a oposição entre razão e história se torna irredutível. No fundo, os pressupostos destas filosofias são comuns: repousam sobre o mesmo subsolo de crenças vigentes, estão ao mesmo nível histórico; só muda o matiz afetivo com que são vividos esses pressupostos, e mais ainda, a *aspiração* que anima os pensadores, o que estes *querem fazer*: nisso se estribaria a diferença mais radical entre Rickert e Spengler — diferença que a história da filosofia, da maneira que tem sido feita até hoje, poderia deixar passar por alto —. Há porém mais alguma coisa em nosso passado filosófico próximo: o pensamento de Dilthey.

Dilthey, pertencente à segunda geração pós-comtiana, a que não recebe a *influência* de Augusto Comte mas sim sua *vigência* — coisas bem diferentes —, lhe deve duas idéias decisivas: uma, que toda filosofia anterior foi *parcial*, não apanhou a realidade íntegra como ela é, a outra, que a metafísica é impossível. Dilthey entende por metafísica o conhecimento "absoluto" e universalmente válido, por isso procurará fundar a filosofia "na experiência total, plena, sem mutilações; portanto, na realidade inteira e completa"[35]; e por outra parte, superar o "absolutismo do intelecto". As duas coisas o levam necessariamente à história.

Tomando os termos com todo o seu rigor, Dilthey não fez um sistema, nem uma teoria da vida, nem sequer uma doutrina histórica; fez menos e mais: tomou contato imediato com a realidade da vida e portanto da história; trouxe-nos o *historismo* que antes de ser uma doutrina é um modo de ser: a *consciência histórica*, de que me ocupei anteriormente com algum detalhe. Dilthey descobre a vida em sua di-

33. *Ibid.*, p. 162.

34. "Nur solange wir die Welt nicht metaphysisch begreifen und die empirische Wirklichkeit in einem irrationalen Verhältnis zu Werten steht, bleibt Geschichte möglich. Die für das theoretische Erkennen irrationale Wirklichkeit muss auch mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zu *Werten* irrational bleiben". (*Die Grenzen* etc., p. 507)

35. *Teoría de las concepciones del mundo* (trad. de J. Marías), p. 143.

mensão histórica; entre as diferentes maneiras com que o século XIX conseguiu tocar a realidade do viver foi a diltheyana a mais fecunda, embora tenha tardado a ser eficaz. A vida é histórica em sua própria substância; a história é a própria vida, do ponto de vista da totalidade da humanidade;[36] essa realidade vital não é um "mundo" de coisas e pessoas e sim um complexo de relações vitais. Esta vida se apresenta como um enigma que pede compreensão; a morte, que é o incompreensível, coloca essa exigência; a vida, porém, só pode ser entendida a *partir de si mesma;* o conhecimento não pode retroceder para um anterior à vida e por esta razão, diante da explicação causal que é o método das ciências da natureza, Dilthey estabelece a *compreensão descritiva* como o método das "ciências do espírito", do conhecimento da vida.

"O que seja a filosofia — escreve Dilthey[37] — é uma questão que não se pode responder segundo o gosto de cada um; sua função deve ser descoberta empiricamente na história. Esta história, evidentemente, terá que ser entendida partindo da vitalidade espiritual da qual nós mesmos partimos e na qual vivemos filosofia." Por outro lado, "a inteligência não é um desenvolvimento que se dá num indivíduo isolado, compreensível a partir dele, mas é um processo na evolução do gênero humano, e é este propriamente o sujeito em que existe a vontade de conhecimento..." só mediante um processo histórico de abstração se constitui o pensamento abstrato, o conhecer, o saber". E Dilthey acrescenta: "A filosofia, assim entendida, é a ciência do real."[38] O que significa que a própria inteligência é histórica e se deriva da própria vida; e a realidade, em última instância, não pode ser explicada logicamente mas apenas entendida: "o que nos é proporcionado é irracional; os elementos mediante os quais representamos são irredutíveis entre si"[39], isto é, o saber nunca *esgota* o real.

A fundamentação da filosofia, cuja propedêutica é a história, é para Dilthey *Selbstesinnung*, consideração de si mesmo, *autognosis*; a partir desta se evolui até a *hermenêutica*, isto é, até a compreensão interpretativa da vida alheia e portanto da história, e por último se chega ao conhecimento da *natureza*: do mais próximo — nós mesmos — ao mais longínquo. Por este caminho, Dilthey postula uma *crítica da razão histórica*, isto é, uma razão mais ampla que a razão naturalista, que não

36. *Gesammelte Schriften*, VII, p. 256
37. *Teoría de las concepciones del mundo*, p. 169.
38. *Ibid*., p. 144-145.
39. *Ibid*., p. 147.

exclua a peculiaridade do histórico, que renuncie ao "absolutismo do intelecto" e tome os "sistemas" historicamente existentes como fatos constitutivos da consciência humana, como concepções do mundo ou *Weltanschauugen* cuja raiz última não é intelectual mas sim a própria vida e que por isso são imperecíveis e irrefutáveis: "Nenhuma idéia do mundo pode ser elevada pela metafísica à ciência válida universalmente. Também não podem ser destruídas por nenhuma espécie de crítica. Têm sua raiz numa relação que não é accessível nem à demonstração nem à refutação; são imperecíveis, perecível só é a metafísica."[40] Mas precisamente aqui está o problema.

Em primeiro lugar, fez-se a Dilthey a observação de que uma idéia do mundo para ser efetiva deve ser, não alguma coisa com que se brinca, mas algo em que se está e supõe portanto uma escolha; neste sentido uma "tipologia" das idéias do mundo se torna insuficiente[41]. Mas isto não é o mais grave. Do próprio ponto de vista histórico em que Dilthey se situa, da sua exigência de uma "razão histórica", se lhe pode pedir alguma coisa a mais: que *dê razão* dessas idéias do mundo com as quais afinal não sabe o que fazer, que ficam, se assim se pode dizer, "absolutizadas", ao ponto de só poder agrupá-las em *tipos*. Por excesso de historicidade? Pelo contrário, por falta da mesma. Dilthey toma as *Weltanschauungen* como *fatos* e os fatos são sempre incompreensíveis; as idéias do mundo acabam por ser *suprahistóricas*; elas fazem com que as formas da vida humana sejam entendidas mas não se justificam historicamente; não se mostram em seu originar-se e em seu *fazer-se*. Em outros termos, a *razão histórica* está em Dilthey simplesmente *postulada* porque nele *a história qualifica ou matiza a razão mas não a constitui*; isto significa que a razão diltheyana é a *mesma* razão tradicional, não só *aplicada* à história mas interpretada *em função* da mesma. Poder-se-ia dizer que se trata da razão *historizada*, o que representa um progresso enorme sobre todo o passado, se bem que não sem inconvenientes; e daí nasce o *historismo* de Dilthey que é a sua genialidade e a sua limitação. Mas a razão *da* história, a razão que *é* a história, Dilthey não viu e nem poderia ver. E só a isto pode-se chamar com rigor *razão histórica*.

40. *Ibid.*, p. 214.

41. H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey, An Introduction*, (1944), p. 105. Cf. minha Introdução e notas à *Teoría de las concepciones del mundo.*

47. RAZÃO HISTÓRICA E RAZÃO VITAL

Estas duas expressões foram usadas principalmente por Ortega quase desde o início de sua obra filosófica[42]. Não podem ser consideradas como estritamente sinônimas mas não se trata também de duas razões; a rigor, a mesma razão que é vital é histórica e as duas denominações, freqüentemente mal entendidas, se esclarecem quando sobre elas se projeta uma terceira, também utilizada por Ortega, e que é razão *vivente*. Este novo termo já indica em que sentido a razão é *vital*, e como a vida — inclusive a vida individual — já é histórica, a razão vital é essencialmente razão histórica.

Todo ato vital é uma interpretação, não somente os atos "intelectuais". Quando bebo um copo d'água, esse ato interpreta *de fato* a água como alguma coisa "potável" e capaz de matar a sede; quando me atiro à água para nadar, a interpreto como um "meio" de uma contextura peculiar que torna possível a flutuação e o movimento; quando como uma maçã, este ato a interpreta como alimento, deixando de lado todos os demais seres possíveis — uma semente, um corpo visível, um peso, um projétil —, que só seriam atualizados por outros atos igualmente interpretativos. E como cada interpretação, atendendo a uma dimensão da realidade desatende às demais, é constitutivamente um exagero como já o disse em outro lugar[43]. Daí a peculiaridade dos objetos artificiais, sobretudo dos instrumentos, feitos em vista de uma interpretação, nos quais esta já está *prevista* e constitui seu ser; isto se dá com uma espada, uma chave, um traje, um livro. E por isso os instrumentos permitem a reconstrução de um esquema vital, aquele em que funcionam como tais, que os converte em condensações de formas de vida e lhes dá seu valor para o conhecimento etnográfico ou pré-histórico.

Mas disto decorrem algumas conseqüências. A primeira é que *viver* já é *entender*; a forma primeira e radical da intelecção é o fazer vital humano, e todas as formas superiores e mais complexas são expedientes a que o homem recorre, quando não pode "fazer" simplesmente porque não sabe a que se ater, isto é, quando por falta de uma interpretação sua ação fica em suspenso. Quando vou atravessar um riacho e salto da

42. Veja-se alguns textos de meu livro *Filosofía actual y existencialismo en España*, p. 270-277. Pode-se encontrar vestígios nos primeiros artigos de Ortega — *Glosas, La ciencia romántica* —, e mais do que isso, em *Una polémica*, de 1910 (O. C., I, p. 14, 39-40, 157-159).

43. *Miguel de Unamuno*, 1943, p. 29.

margem para uma pedra que emerge no meio dele, a interpreto como um firme ponto de apoio; e quando não possuo uma interpretação — quando ela me falta completamente ou quando possuo várias incertas —, me detenho: não sei se essa pedra é firme ou movediça, e então apelo a outros recursos — perguntar a alguém, experimentar com um pau etc. — para conseguir uma interpretação suficiente, para *entender* o que é a pedra no contexto que é aquela circunstância. Entender significa, pois, referir algo à totalidade de minha vida em marcha, isto é, de minha vida fazendo-se, *vivendo*. É a própria vida que, colocando uma coisa em sua perspectiva, ao inseri-la em seu contexto e ao fazer com que nele *funcione*, a torna *inteligível*. A vida é, *portanto*, o próprio órgão da compreensão. Eu entendo alguma coisa na medida em que é ingrediente de minha vida — e isto não exclui as formas de "problema" ou "mistério" que também funcionam em minha vida como ingredientes e são entendidas precisamente como tais —; e o não entender é sempre não saber que fazer com algo em minha vida.

Por isto a vida é *inteligível*, isto é, a ela pertence intrinsecamente um saber-se a si mesma; este é um modo de *presença* que se manifesta na *mesmidade*. Eu mesmo me sei *com* todas as coisas que se dão em minha vida e que por isso são *con-sabidas*. Dilthey viu acertadamente que o intelecto se dá em minha vida, em função dela, e que o conhecimento não pode retroceder *para trás da vida*; mas o decisivo é que isto é assim porque é a própria vida que faz conhecer, que em virtude dessa mesmidade *apreende a realidade em sua conexão*. E precisamente a isto chamamos *razão*. Portanto podemos dizer com todo rigor que *a razão é a vida humana*. E isto explica por sua vez que viver é necessariamente *dar razão* do que se faz em cada momento, isto é, fazer neste momento algo determinado em vista da totalidade de minha vida. A vida inteira atua em cada um de seus pontos e esta referência essencial é o sentido mais profundo da palavra *sistema*. A vida mesma é razão e a razão é sistemática.

Estamos numa posição inversa, ao mesmo tempo, da do racionalismo e da do irracionalismo. Acreditou-se que a razão naturalista, a razão que procede mediante conceitos invariáveis e *sub specie aeternitatis*, podia conhecer toda a realidade; o fracasso desta razão nos assuntos humanos — e de um modo geral naqueles que o são não à primeira vista, mas de um modo mediato —, fez com que se pensasse que isto não era certo e se percebesse que a vida e a história eram inacessíveis a essa razão. Foram então declaradas irracionais sem que se advertisse em que ocorre justamente o contrário: o único verdadeiramente racional é a vida porque é o único que nos faz apreender a realidade em suas conexões, o

que quer dizer *compreendê-la*; todos os demais conteúdos só se racionalizam quando se inserem na vida, quando são "compreendidos" nela. Porém, naturalmente, a vida não é accessível a uma razão *parcial e abstrata*, como habitualmente a filosofia e a ciência o entenderam, porque ela própria é *totalidade* e ultrapassa de muito essa razão naturalista que não pode "compreendê-la".

Mas tudo isto, dito de um modo geral, pode parecer vago. É necessário examinar como funciona a vida para tornar inteligível uma realidade; em outros termos, qual é o método da razão vital, como posso extrair da vida o conhecimento suficiente a respeito de uma coisa qualquer. Enumeremos os momentos essenciais da indagação, quando esta consiste em pôr em marcha a *razão vital*:

1) Antes de tudo é preciso tomar contato com a realidade em questão, isto é, tê-la presente na forma em que, por sua índole e estrutura, se "dá" na vida; portanto, em lugar de proceder por conceitos ou definições, em lugar de procurar um encontro intelectual do objeto em questão, deve-se buscar sua presença vivida na forma mais imediata possível.

2) Essa presença virá afetada por uma interpretação, como já vimos. A segunda operação da mente consistirá pois em distinguir essa interpretação da própria realidade questionável, isto é, em renunciar à solução que essa interpretação "dada" implica para reter a realidade em sua própria questionabilidade, como algo problemático com que me encontro sem saber a que me ater.

3) Tenho que referir essa realidade à totalidade da vida em que ela se dá; em outros termos, inseri-la em seu contexto efetivo, considerá-la na perspectiva íntegra da vida, no posto concreto em que dentro dela funciona.

4) Por outro lado, uma vez "situada" em seu lugar real, tenho que desligá-la daquilo que simplesmente "tem que ver" com ela, mas não é ela mesma; isto é, distingui-la do complexo de elementos com os quais está tecida, sem os quais ela não é mas com os quais ela não se identifica.

5) É necessário investigar agora sua mesmidade ou essência, procurando os requisitos — no sentido que Leibniz dava a esse termo — que a condicionam e a constituem. (Seria longo mostrar aqui a coincidência e a distância deste ponto de vista com a *Wesenserschauung* ou "intuição essencial" de Husserl; lembre-se das objeções feitas anteriormente à fenomenologia e sobretudo do sentido *real* que empresto aos termos mesmidade e essência; e por outro lado, a distância entre a

epokhé fenomenológica, como eliminação de toda posição existencial e a idéia de que a própria vida — a vida individual e real — é razão.)

6) Isto obriga, porém, a estudar a realidade de que se trata *em sua concretude*, portanto, *circunstancialmente*. É preciso trazer essa realidade, efetiva ou imaginativamente, para minha vida, único "lugar" em que é autenticamente *real* e, portanto, vê-la dentro do repertório de meus atos conexos com ela, *acontecendo*.

7) Ora, como percebo imediatamente que o homem não permanece invariável, necessito um esquema — que pode ser mínimo — da vida, abstrato e que como tal se conhece, irreal por conseguinte, destinado a ser preenchido de concretude circunstancial em cada vida humana e em cada momento da mesma: em outros termos, necessito uma teoria abstrata da vida cujo sentido e alcance devem ser examinados em outro capítulo.

8) Por último, *a partir* dessa vida em que se radica a realidade em questão é preciso ir *dando razão* das suas dimensões que havíamos antes encontrado e que nos forçaram, por suas conexões objetivas, a recorrer a essa vida em sua totalidade. Há, pois, essencialmente, um caminho de ida e volta; o método da razão vital é ao mesmo tempo progressivo e regressivo; *a priori* e *a posteriori* — por isso é real e não abstrato —; aquilo que foi encontrado pela observação e cujo caráter fragmentário obrigou a apelar para a integridade da vida, aparece agora sob uma luz nova, como *nota* ou componente *da* coisa, sublinhando o genitivo, como propriedade sua, entendida em sua unidade real. E esse regresso por sua vez confirma *empiricamente* a teoria abstrata da vida a que se chegou antes e a trabalha, transformando o esquema em que consiste e o fazendo mais flexível e adequado à realidade circunstancial em que se deve atualizar. Em outras palavras, a coisa que deve ser apreendida exerce uma modificação sobre o *conceito* exigindo dele que se adapte mais rigorosamente a ela; e o conceito recupera dessa maneira, com o reconhecimento de seu mero caráter instrumental, a plenitude de sua eficácia.

Por conseguinte, uma realidade humana qualquer, concreta, só se torna inteligível a partir da vida, referida a essa totalidade em que está radicada. Só quando *a própria vida funciona como razão* conseguimos entender algo humano. Isto é em duas palavras o que quer dizer *razão vital*. Mas, inversamente, a análise suficiente de qualquer forma ou ato da vida põe a descoberto *ipso facto* e por necessidade *a estrutura geral da vida*; suas implicações nos conduzem, quer queiramos quer não, a recorrer, *para entendê-las*, à própria vida, a esse órgão de apreensão da realidade que temos denominado *razão*. O pro-

pósito de esclarecer qualquer ingrediente da vida requer a intervenção da razão vital, isto é, o funcionamento da vida como potência de "dar razão". Ora, denomina-se a isto *sistema*. Sistema num sentido muito mais profundo e radical que o usual, porque não se trata de ser o *pensamento* sistemático — muito menos de que o "deva" ser —, mas da *própria realidade* —, a realidade em sua concretude efetiva — o ser[44].

Anteriormente havíamos visto que minha circunstância não se compõe só de coisas presentes mas está constituída numa boa parte — em sua maior parte — por um horizonte de latência. Isto faz com que a vida humana exceda em muito o âmbito do contorno físico e tenha uma peculiar "profundidade". Por esta razão, a vida possui uma "amplitude" variável — é supérfluo advertir que estes termos espaciais têm o valor metafórico e não se referem ao espaço no sentido físico ou matemático —: a idade, a cultura, as condições pessoais e sobretudo a situação histórica, fazem com que o âmbito real de cada vida tenha limites muito precisos e que diferem de uma para outra. Pois bem, a tarefa de entender é também diferente, segundo a amplitude desse horizonte vital; não quero dizer que o homem entenda mais ou menos coisas, segundo seja mais vasto ou estreito seu horizonte, mas sim alguma coisa muito mais radical: o próprio entender é de mais ou menos quilates, porque quando a vida em sua integridade intervém na função intelectiva, a própria *razão*, como instrumento apreensor da realidade, é diversa. Vemos agora, claramente, por que é ambíguo falar de racionalidade do homem, sem outras precisões; o homem, dizíamos antes — é racional no sentido primário de que o necessita ser para viver humanamente; mas quando o horizonte vital é muito estreito — como no caso da criança ou do primitivo —, a razão também o é, e esta é um órgão rudimentar; e a dilatação da vida é, ao mesmo tempo, uma ampliação ou expansão da razão. Quando o horizonte da vida é muito vasto, a função de entender adquire qualidades novas porque cada realidade é apreendida em suas conexões com uma vida de enorme riqueza, saturada de ser, e a razão penetra em estratos muito profundos. (Deste ponto de vista podemos pensar analogicamente no que é a mente divina: não só Deus sabe *tudo* como também seu saber, diferentemente do humano, *esgota* a realidade do conhecido; e como *é essencial* ao

44. Esta *teoria* do método que é a razão vital foi extraída da análise daquilo que Ortega realiza efetivamente ao analisar o ser da caça (*Prólogo a un tratado de montería*, 1942, O. C., VI); isto é, da consideração do que é a razão vital *em marcha*, quando executa, de um modo real, a compreensão de um ato humano. Cf. meu estudo "La razón en marcha" (em *Filosofía actual y existencialismo en España*).

conhecimento humano o não esgotar a realidade, o sentido de um e outro é radicalmente diverso.) E como a vida é capaz de *incremento*, na acepção mais precisa do termo, com o mesmo rigor pode-se falar de um progresso da razão, de uma racionalização efetiva do homem.

Esta afirmação tem um sentido mais profundo do que pode parecer à primeira vista. Como já vimos, o horizonte da vida humana é histórico; o homem está definido pelo nível histórico que lhe tocou para viver; o que o homem foi é um componente essencial daquilo que ele é; é hoje o que é, justamente por ter sido antes outras coisas; o âmbito da vida humana inclui portanto a história, a marcha desta última constitui a forma intrínseca do que denominei progresso da razão. A vida que funciona como *ratio* e nos faz apreender a realidade é, em sua própria substância, histórica e a história funciona em todo ato de intelecção real. Podemos ver agora, claramente, que a razão vital é constitutivamente razão histórica. O homem só é inteligível em sua simples individualidade dentro da história em que se fez e se faz; a totalidade que é a vida só existe circunstancialmente num posto insubstituível da história e esta, em sua integridade, é o que propriamente *dá razão*, porque aquilo que aconteceu ao homem constitui a razão substantiva que revela "uma realidade transcendente às teorias do homem e que é ele próprio sob suas teorias", como escreveu Ortega[45].

Isto é o que significa *razão histórica*, e pode-se ver como seu sentido diverge da significação que esse termo tinha para Dilthey. Não se trata da razão historizada, da razão entendida *em função* da vida e da história, mas da razão como função essencial *da* vida e da história. Mas agora devemos examinar a forma concreta em que esta razão funciona, o *dizer* da razão histórica.

48. RAZÃO NARRATIVA

A vida é uma unidade peculiar que integra um complexo de múltiplos elementos; funciona, pois, como uma totalidade que é presente a si mesma em cada momento e por isso "dá razão", a partir de sua integridade, de cada um de seus conteúdos. Parece pois, que bastaria um momento de nossa vida, um corte da mesma, se é válida a expressão, para que se encontrasse o seu "sentido" e se assumisse sua função interpretativa ou compreensiva, racional em suma. E assim é, com efei-

45. *Historia como sistema* (O. C., VI, p. 49)

to, desde que se observe uma condição iniludível: que a vida seja realmente vida, isto é, que seja *vivente*. O que significa isto?

Quando observo e enumero os elementos ou ingredientes que se dão em minha vida neste momento, tenho só uma pluralidade em última análise desconexa e incoerente, e além disso inerte; enfim, uma *forma* da vida, isto é, o alvéolo "material" onde uma vida efetiva poderia alojar-se. A única coisa que realmente unifica esses elementos, e os torna componentes dinâmicos de uma vida, é o próprio viver, o fato de eu *estar fazendo* algo com esses ingredientes, para viver. Ora, o que estou fazendo agora só tem sentido *porque* antes fiz outras coisas e quero fazer outras determinadas; não quero dizer que esse meu fazer atual se "explique" ou não, mas me refiro a alguma coisa muito mais grave: que só o *faço* em vista desse passado que está às minhas costas e desse futuro que estou antecipando; sem eles a vida humana seria não só "incompreensível" como ainda mais *não seria*, simplesmente. Portanto, neste instante estão atuando o passado e o futuro em forma presente, e por isso dizemos que estão *atuando*; mas o *instante* é o essencialmente instável e não permite que o captem; por isso, um "corte" da vida, num momento de seu curso, a paralisa, a estabiliza, lhe subtrai justamente o que tem de vivente e deixa apenas uma *coisa* inerte ou uma simples *forma*, isto é, um abstrato. A vida humana só se possui a si mesma de um modo deficiente; a maioria de suas partes são latentes para o homem; mais ainda, não *são*; *já* não são porque *foram*, ou não são *ainda* porque apenas *serão*. Boécio definia a eternidade como a posse simultânea e perfeita de uma vida interminável — *aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*[46] —; e esta fórmula é forjada, como se depreende do contexto, por oposição à estrutura da vida humana, que não é interminável mas finita, e se possui de maneira imperfeita e sucessiva. A vida humana é *fazer*, drama, e só se possui a si mesma e alcança sua realidade una, perfazendo — nos momentos deficientes da retenção e da protensão — sua figura completa, com seu pretérito e seu futuro; portanto em distensão temporal.

Por esta razão, o *instante* da vida humana não é um ponto sem duração; implica "em torno" temporal sem o qual desapareceria seu "vir de" e "ir para" essenciais, isto é, sua articulação funcional, seu "porquê" e seu "para quê", aquilo que torna o que faço em cada momento um *fazer humano*, o que sempre significa: "faço isto porque antes fiz aquilo e quero ser aquele outro".

46. *De consolatione philosophiae*, livro V, prosa VI.

Em outras palavras, o único modo de *ser* da vida é *viver* e o único modo de falar da mesma em sua concretude real é *contá-la*. A narração é a forma de apresentação ou patentização da vida humana em sua articulação interna, em sua conexão vivente. Para que um relato tenha "sentido" é preciso que nele estejam presentes os ingredientes da vida em sua complexão dinâmica efetiva; caso contrário, é incompreensível; e a narração que emerge de uma fidelidade ao próprio "ritmo vital", coloca estes ingredientes em seu verdadeiro lugar de um modo automático, e faz valer sua autêntica função. Ainda mais: o relato puro quando se limita a narrar com a maior simplicidade possível, dá uma descrição eficaz da circunstância do mundo que não pode ser superada, porque alude àqueles elementos que estão realmente *atuando* no referido fazer e apanha a verdadeira figura de um "mundo" humano. "A ação acontece num determinado espaço e nela intervêm atores — escreve Ortega a propósito do estilo literário do capitão Alonso de Contreras[47] —. Quanto mais sobriamente nos é narrada, mais autenticamente aparecerão na linha pura de seu perfil ativo, os engastes que nelas põem o contorno e o porte dos partícipes. Qualquer descrição que se lhe acrescente corre o risco de falsificar essa imagem que, espontaneamente, sem palavras, a ação imprime em nosso juízo... A ação puramente narrada possui pois, uma virtude de fosforescência que ilumina com uma acuidade inigualável toda uma orla do mundo em torno." E lembre-se a vívida "descrição" que deixam de suas circunstâncias as novelas que mais se prendem à ação pura, dedicadas precisamente a referir o que os homens "fizeram": as novelas policiais autênticas.

Por isto, a forma própria da razão histórica é a narração; é uma *razão narrativa*. A palavra *lógos*, como vimos detalhadamente, é "razão" e "dizer"; não se percebeu suficientemente que cada modo de dizer ou *genus dicendi* corresponde a uma forma de razão. Poder-se-ia fazer uma história do pensamento seguindo as *formas literárias* que ele adotou; ver-se-ia a *razão* do poema pré-socrático, do diálogo platônico, da *akróasis* aristotélica, do tratado estóico, da meditação agostiniana ou anselmiana, da *quaestio* ou da *Summa* escolásticas, das formas em que se traduziu o pensamento de Descartes ou de Hegel. Pois bem, há um dizer próprio da razão vital e histórica que é o relato ou o *quase-relato* em que, em lugar de formular *enunciados* teóricos, encadeados em raciocínio de estrutura mais ou menos remotamente silogística, *se*

47. Prólogo às *Aventuras del Capitán Alonso de Contreras*, p. XLIV (O. C. VI, p. 508).

imagina ou se toma efetivamente um *drama*, com *personagens* e *cenário*, e se *narra*. A narração é pois a estrutura formal desse *dizer* cujo propósito é rigorosamente cognoscitivo,[48] o que nem seria preciso assinalar.

Podemos perguntar agora quais são os característicos "estilísticos", num sentido insuspeitadamente grave deste termo, desse *lógos* ou *genus dicendi* da razão histórica e vital. Em primeiro lugar, quando a narração é eficaz existe nela uma multiplicidade de pontos de vista ou *perspectivas*; não se trata de um olho impassível que de um só lugar — ou do "lugar algum" que a ciência *sub specie aeterni* aspirava — contemple a "cena"; a pupila se vai deslocando e, segundo as exigências do próprio relato, tenta se pôr sucessivamente nas posições dos ingredientes que nele intervêm; isto é, longe de tomar o mundo em que acontece o drama narrado como uma "coisa em si", fixa e inerte, o vive como *mundo* humano, como *horizonte* mutável e elástico, definido por seu centro vital, o ponto de vista, que varia em cada caso. Esta multiplicação dos pontos de vista não é uma exigência que a razão imponha extrinsecamente ao relato mas é imposta pela própria estrutura deste: assim, as novelas que alcançam mais êxito como narrações, incluem essa multiplicidade; lembre-se dos melhores relatos de Cervantes — *Rinconete y Cortadillo*, sobretudo o *Don Quixote* — ou de Unamuno; e, ainda uma vez mais, das novelas policiais, inclusive metodicamente de Chesterton.

Em segundo lugar, os elementos descritivos que a narração apanha não são "plásticos" mas sim funcionais, isto é, aqueles que atuam realmente no drama, e vividos precisamente de tal maneira; os recursos literários que permitem isto são extremamente delicados e incluem até a musicalidade das expressões, cujo ritmo provoca uma vivência determinada, de uma qualidade precisa. Como exemplo tome-se duas frases de Ortega no *Prólogo* citado; na primeira, que procura provocar uma impressão de sossego, a calma das significações é multiplicada pela lentidão — até mesmo fonética — das expressões: "aves vagas remam lentas em direção a algum tranqüilo mister"; na segunda, cuja vivência central é a corrida vertiginosa, as pausas e os acentos criam de novo, virtualmente, seu ritmo no ânimo do leitor: o cervo "acelera sua fuga porque já lhe estão resfolegando nos jarretes os cães: podengo, alano, sabujo, lebréu".

48. Cf. o *Prólogo a un tratado de montería*, de Ortega, meu comentário "La razón vital en marcha", e "Los géneros literários en filosofía (em *Ensayos de teoría*).

Em terceiro lugar, as metáforas desempenham um papel *essencial* no modo de dizer. Tampouco podem ser "plásticas" ou morfológicas; ainda menos podem se estereotipar como é tradicional na literatura, até se converterem nas "conhecidas" metáforas que acabam por assimilar-se aos epítetos. A função da metáfora não constitui uma simples alusão indireta aos objetos mas é uma *interpretação* destes, uma posição dos mesmos em determinada perspectiva, para fazer com que as significações — em si mesmas universais e invariáveis — assumam um valor circunstancial preciso[49]. Já não existem portanto coisas "fixas" e rígidas e sim apenas ingredientes dinâmicos de uma realidade constituída por uma mobilidade essencial; cada "coisa" é, literalmente, *muitas*; não tem um ser "em si" mas o vai adquirindo nas diversas *funções* vitais que assume; e para isto serve tematicamente a metáfora. As coisas são vividas como facilidades e dificuldades, como aquelas realidades com as quais e diante das quais o homem tem que fazer sua vida; são pois algo à parte de uma teoria prévia acerca das mesmas. A realidade se fluidifica; faz-se apelo ao *fazer-se* originário dos *fatos*: esta é a última conseqüência da razão narrativa.

49. ANALÍTICA E HISTÓRIA

Ao chegarmos aqui surge uma dificuldade. Vimos longamente neste livro o caráter rigorosamente circunstancial e concreto que o real possui e isto nos levou à narração como forma de dizer própria desse novo *lógos*, mais amplo e radical que o de nossa tradição filosófica, que é a razão vital. Agora pode ocorrer a pergunta: Como é possível pensar e dizer jogando só com elementos circunstanciais? Pode alguém manter-se no âmbito do individual, se *individuum est ineffabile*? A própria compreensão, inclusive a simples intelecção do dizer, não supõe já uma referência a algo universal e, nesse sentido, único e permanente?

Todo propósito de se ater à realidade individual, *hic et nunc*, é ilusório porque *esta* já inclui uma referência ao "essencial". De Platão a Husserl esta evidência se impôs ao pensamento filosófico todas as

49. Compare-se isto com o uso das metáforas em Góngora, que apresentam uma mesma "coisa" em vários "papéis", às vezes em sua história. Veja-se por exemplo as estrofes VI, VII e sobretudo IX da *Fábula de Polifemo y Galatea*: "Pellico é agora aquela que nos bosques era — mortal horror..."

vezes que ele enfrentou seriamente a realidade[50]. Que se tenha entendido sempre corretamente a relação entre o indivíduo e a essência, isto constitui outro problema. A índole da linguagem, que é um produto social, faz com que seja impossível essa redução absoluta ao individual; entendo o que me dizem, pelo fato das palavras e das complexões sintáticas terem um valor que *excede* o dizer concreto nesta circunstância e que é *prévio* a ele. Quando digo: "Cipião destruiu Numância" — para tomar um exemplo que apure o caráter individual, circunstancial e "único" ou não recorrente do conteúdo — isto só é inteligível quando *já* se sabe o que *significam* "em geral" as expressões "Cipião" e "Numância" — isto é, fora de sua realidade concreta no acontecimento da destruição —, e se entende o esquema genérico expressado no verbo "destruir". É preciso, portanto, *transcender* a realidade circunstancial para apreendê-la como *concretude* de certas estruturas determinadas ou "invariantes" que são as significações ou, de um modo mais exato, os esquemas significativos que se convertem em funções significativas autênticas ao receberem plenificação circunstancial.

Para tomar o problema em toda sua sutileza, consideremos o que acontece com a vida humana. A vida é sempre circunstancial e individual: é a minha, a tua, a de um terceiro; viver é isto que faço eu aqui, agora e em vista destas circunstâncias concretíssimas; sem dúvida, como o ser social e histórico é essencial ao homem, minha vida já inclui por ela mesma a referência a *outras vidas* — às de meus próximos presentes ou passados —; isto é, a vida se me apresenta de início como *minha* vida, porém como percebo imediatamente que *nela* se dão *outras* vidas, pelo menos como seus ingredientes, advirto em que a individualidade e circunstancialidade da vida se me apresentam de modo muito peculiar: não como um caso particular da "espécie" vida — como o pensamento tradicional propendeu a crer — mas como minha vida *ou* a tua *ou* a daquele; quer dizer, *disjuntivamente*. O que significa este estranho conceito? Vejamo-lo.

Nossa tradição filosófica costumou considerar a realidade do ponto de vista das espécies e dos indivíduos. Dada uma espécie, por exemplo "homem", pode acontecer a esta que se individualize — mediante um "princípio de individuação" que levanta problemas delicados — numa pluralidade de indivíduos permutáveis num certo sentido — isto é, do ponto de vista da espécie —. Ou estão, tomando as coisas inversamente, dados certos entes individuais, por exemplo "João",

50 Cf. Husserl, *Ideen*, p. 8-9: "Tatsache, Untrennbarkeit von Tatsache und Wesen".

"Pedro" e "Paulo", se descobre que possuem algumas notas comuns — dois pés e a pele sem penas, ou então a animalidade e o dom da palavra etc. —, que permitem considerá-los juntos sob o mesmo *aspecto*, ou seja, dentro da mesma espécie — *species* —. Deste modo, a individualização aparecia como "acidental" à espécie, desnecessária, enfim, ou então a especificidade como fortuita e também "acidental", resultado de uma operação do entendimento. Daí a artificiosa disputa dos universais e suas soluções extremadas — frívolas, seria melhor dizer —, às quais se teve sempre que contrapor o sentido da realidade, quer se invocasse Aristóteles ou Santo Tomás: mas isto não significa que suas soluções fossem suficientes e, a rigor, nem o poderiam ser porque o deficiente era o próprio problema.

Voltando os olhos agora para a realidade que é nossa vida, a de cada um de nós, notamos nela certas estruturas que se apresentam como condições *sine quibus non*, isto é, como constitutivos necessários de sua realidade *dada*; em outros termos, como *requisitos*. Percebemos, então, que cada um daqueles que é meu próximo, *visto que cada um possui sua vida*, se encontra com as "mesmas" estruturas cujo complexo aparece como uma forma ou esquema "da vida" em geral. Mas ao mesmo tempo compreendemos o seguinte: 1) Que essa "vida em geral" não existe em nenhuma parte. 2) Que tampouco é uma "espécie" ou essência com objetividade ideal, cujo ser se esgote nisso e como tal tenha "suficiência". 3) Que não se individualiza acidentalmente e só pode ter alguma realidade, *inclusive mental*, circunstancializando-se, isto é, preenchendo-se de conteúdo concreto, atualizando suas estruturas *hic et nunc*. 4) Que, portanto, essa "vida em geral" só se dá na vida individual em que se radica e graças a ela. 5) Que as vidas individuais, longe de serem permutáveis, possuem um modo de realidade que consiste em sua rigorosa unicidade, conseqüência de que a individuação é *circunstancialização* — perdoe-se esta palavra não muito conveniente mas que às vezes é também insubstituível —. 6) Por último, que a forma de existir da vida é só a de ser "esta *ou* esta *ou* esta", do mesmo modo que no juízo disjuntivo só pode ser verdadeiro *um* dos termos e todos não o podem ser, nem tampouco nenhum, se quisermos suspender toda posição. É *essencial* à vida a *posição* existencial em forma *disjuntiva* porque viver é eu *me encontrar* fazendo forçosamente alguma coisa em vista das *circunstâncias*. (E note-se que a simples indicação do sentido ou significação do verbo viver já nos obrigou a formular um de seus requisitos.)

Por conseguinte o relato ou narração, a *história* em suma, só pode ser feita quando se dispõe de um esquema da vida humana. A

história, portanto, tem uma componente *a priori, irreal* evidentemente, que é aquilo que encontramos antes como teoria abstrata da vida; em outros termos, uma *analítica da vida humana*, cujas verdades possuem características muito peculiares: 1) Descobrem-se mediante a *análise* da vida humana individual e concreta, da *minha*, e ao mesmo tempo são essas verdades que possibilitam a sua compreensão. 2) São "universais", isto é, válidas para "toda vida". 3) Têm caráter puramente *funcional*, isto é, só adquirem plenificação significativa quando se preenchem de um conteúdo circunstancial. 4) Só podem ser entendidas, portanto, *a partir de minha vida*, emprestando-lhes imaginativamente a substância vivente da mesma; com isso quero significar que não são autônomas nem sequer como verdades, como enunciados teóricos, a ponto de não poderem ser compreendidas por um ente que não tivesse intuição da vida humana em sua concretude histórica efetiva.

Até aqui examinamos as exigências que nos são impostas por essa pretensão de *verdade radical* que tencionamos procurar. Vejamos agora se, uma vez de posse de um esquema dos requisitos metódicos, é possível encontrar alguma verdade capaz de *dar razão* da situação em que nos encontramos. E antes de tudo, teremos que tentar fazer um ensaio mínimo dessa analítica da vida humana, cuja necessidade ficou patente e que seria portanto a primeira questão da filosofia.

VI — A estrutura da vida humana

50. A DESCOBERTA DA VIDA

Se a vida é a realidade radical, como diz Ortega, pode-se perguntar como é possível que não haja aparecido tematicamente até agora, quando este livro já está na sua metade. A rigor, esta anomalia aparente corresponde, inversamente ao que se poderia supor, a uma extremada fidelidade ao real, que a filosofia impõe mas que numa *Introdução à Filosofia* é exigida absolutamente. Esta, como vimos a princípio, não pode ser uma construção mental mas, antes de mais nada, um empreendimento, uma tarefa ou quefazer para o qual o homem às vezes é impelido. Nem um passo pode ser caprichoso; nem sequer uma consideração didática pode se fazer valer porque a forma de didática da introdução à filosofia é uma marcha efetiva, da situação em que se está e onde não se pode continuar para a situação à qual se chega em virtude dessa mesma insustentabilidade; temos que avançar pois somos levados pela mão pelas próprias coisas; não podemos nos permitir nenhuma indagação desnecessária porque isto iria desvirtuar *ipso facto* o caráter "categórico" — valha a expressão — da introdução à filosofia que é um gênero rigorosamente ascético: é um exercício para o qual a mente se vê impelida quando não pode repousar em sua situação e só estuda um problema quando não tem outro remédio senão fazê-lo; sua ordem é uma ordem de forçosidade. Isto não significa, entenda-se bem, que só uma forma de introdução à filosofia seja possível; pelo contrário, *deve* haver muitas diferentes, não meramente possíveis mas necessárias, porque a ordem dos problemas é diversa conforme de onde se parta; isto é, conforme a situação que é ponto de partida. E até agora não tivemos que perguntar formalmente pela vida humana. Porém, pode-se insistir, não é um tanto estranho?

De fato, a filosofia demorou mais ou menos, dois mil e quinhentos anos para fazê-lo; em outras ocasiões[1] tentei mostrar como a tarefa de apreender o ser do homem, resultou na descoberta da vida humana, e o processo dessa mesma descoberta foi mais penoso e difícil do que se poderia esperar. Esse imenso "atraso" — que de modo algum é casual — corresponde em certo sentido à aparição "tardia" do tema neste livro. Com efeito, o homem tarda em se dar conta dessa realidade que é a vida, e a razão é que, de início, não me encontro *com* ela mas *nela*, e dentro dela tropeço com todas as coisas que me vão sendo questão sucessivamente. A vida funciona de fato na compreensão de toda realidade, como vimos; mas a consideração de seus conteúdos faz com que a atenção não se detenha nela; somente quando o pensamento se radicaliza até o extremo de não admitir um simples adiamento dos problemas, isto é, quando não se contenta em "reduzir" uns *fatos* a outros, ininteligíveis em última instância, e necessita *dar razão* dos mesmos, se vê obrigado a recorrer para a totalidade que é a vida, a pôr em marcha a razão vital; e como a forma de conhecimento que é a razão vital consiste formalmente em apelar dos fatos para o seu *fazer-se*, portanto em derivá-los da vida humana em que se dão, se vê forçada a uma essencial reflexão em que toma posse de si mesma, porque só assim essa vida que é razão pode *dar razão* de si mesma e deste modo alcançar o que vimos denominando há muito uma *verdade radical.*

A descoberta da vida supõe, pois, a radicalização da filosofia como modo de *entender*. A rigor, as etapas da filosofia não se caracterizam porque se vai entendendo nelas *mais coisas*, mas sim porque se entende de *outra maneira*; é o próprio sentido do entender que muda, e quando se chega à evidência de que aquilo que se considerava entendido era, em última instância, ininteligível, a filosofia não tem outro remédio senão descer a um estrato mais profundo e pôr como questão para si mesma o que parecia ser uma resposta suficiente. Como isto é possível?

Três formas deficientes de intelecção lastraram tradicionalmente o pensamento. A primeira consiste, como vimos, em se contentar com a *explicação*, isto é, em reduzir fatos problemáticos a outros fatos conhecidos sem advertir que todo fato é, como tal, formalmente incompreensível, razão pela qual propendemos a chamar todos os fatos, com certa irreverência, *brutos*. A segunda forma é a que explica, ao mesmo tempo,

1. "El tema del hombre en la filosofía" (em *El tema del hombre*, p. 11-12); "Introducción a la filosofía de la vida" (em *Biografía de la Filosofía*). (Cf. Tradução brasileira, da Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1966. N. do T.)

esse primeiro erro: estriba-se em confundir as interpretações da realidade com ela própria. Por esse motivo pode desconhecer o caráter meramente fático e como tal, insuficiente de explicação, de certos fatos, tomando-os como princípios de compreensão; por exemplo, quando se explica as ações humanas pela tendência do homem ao bem, não se adverte em que este *fato* é incompreensível enquanto não é derivado de outro, enquanto não se veja o homem tendendo para o bem, isto é, quando se veja que tende para o bem por algum motivo e para algum fim, em função de um esquema geral de seu viver; e assim toma-se a "tendência ao bem", que não é nada mais do que uma interpretação de certos comportamentos humanos, como uma realidade que possa ser manejada sem mais cuidados. A terceira forma de intelecção defeituosa, em estrita conexão com as duas anteriores, é a *construção* mental, que consiste no fato de que o pensamento, em virtude de sua inércia, ultrapassa o *visto* efetivamente e o "completa" esquematizando-o com alguma coisa acrescentada por ele; ou então, pelo contrário, ao abstrair da realidade uma parte para "substantivá-la", constrói, por assim dizer, sua independência e se a "agrega". Isto significa que a parcialidade ou abstração é também uma forma do pensar construtivo, e ambas equivalem à substituição do real por suas interpretações, mesmo que o real esteja nelas incluído, visto que é colocado numa perspectiva que lhe é imposta de fora. Só quando estas três maneiras de entender mal são superadas, é possível um encontro com a *própria* realidade, despojada de toda teoria, em sua integridade concreta; é então que se descobre a realidade que é a vida humana, sobre a qual, em sentido estrito, quase nada se disse em toda a tradição filosófica do Ocidente, por espantoso que isso possa parecer.

Esta descoberta só poderia ser feita, de um modo efetivo, em nosso tempo e se considerarmos um pouco demoradamente suas condições perceberemos que teria que ser assim. Unicamente uma época que tivesse atrás de si uma longa história, vivida e conhecida como tal, isto é, com consciência histórica, poderia tomar posse da vida humana. A esta altura de nossas meditações, esta afirmação mal requer ser justificada; é claro que só uma série de erros pôde levar o homem à sua eliminação; só quando estes erros estiveram *presentes* na história, puderam atuar como um recurso do conhecimento; vimos como a história é o *organon* da regressão essencial das interpretações à realidade; por último, vistas as coisas de um modo positivo, é a história que faz o homem reunir virtualmente uma multidão de perspectivas que em princípio lhe são alheias, e corrigir assim sua própria parcialidade e abstração. Só se chega à realidade que é a vida quando o acúmulo de experiências e

erros obriga o homem a renunciar a todo ponto de vista parcial, a toda "teoria" — porque todas já foram experimentadas —, para recorrer à última instância. E isso é a vida: uma última instância; a realidade nua com a qual tenho que me haver, queira ou não, sob todas as teorias ou interpretações; aquela que precisamente me obriga a fazê-las, e neste sentido é fonte e raiz de todas elas.

Entretanto, outra razão ainda mais profunda exigia a consciência histórica, como condição da descoberta plena da vida humana. A palavra *vida* não tem sido usada de um modo unívoco; como há uma multidão de seres viventes — plantas, animais, homens, anjos, Deus —, houve a tendência de procurar uma noção da vida que fosse a "vida em geral", isto é, alguma coisa que conviesse a esses diversos tipos de entes; naturalmente essa noção é um abstrato, um esquema; rigorosamente uma "teoria", e inclusive metodicamente significa um erro porque não se percebeu que a única vida que me é presente, que me é dada *em sua realidade* como tal vida, é a *minha* — nem sequer a humana *in genere* —, e só posso entender as demais, só posso compreender em que sentido e em que medida são *vida*, interpretando-as analogicamente *a partir da minha*, tirando ou pondo requisitos concretos. Isto é evidente em relação à vida divina, inclusive a angélica; mas não é menos certo para as vidas biológicas, animais e vegetais, das quais pareço ter alguma "intuição"; a rigor, as plantas e os animais são para mim compreensíveis na medida em que participo de seu ser e portanto os vejo como *viventes* porque projeto sobre eles, *mutatis mutandis*, meu próprio viver; isto é, o que chamo vida animal ou vida vegetal são, literalmente, interpretações, construções mentais, teorias, hipóteses, como se queira chamar, fundadas na única vida que me é real, a saber, a minha. Os chamados "seres vivos" são realidades enquanto ingredientes de minha vida, mas enquanto sujeitos de outras vidas são apenas teorias. Por isso é preciso partir da minha vida para inferir, com todos os riscos que a inferência envolve, o modo de ser dos demais viventes.

Pois bem, o preconceito de que a noção "vida" teria que incluir de início os esquemas de "toda" vida, obnubilou o homem durante milênios e não permitiu compreender a vida humana. Com efeito, ele costumou oscilar entre dois extremos: a consideração do *biológico* ou a das "faculdades" consideradas como "especificamente humanas", isto é, o psiquismo superior; e não se advertiu de que ambas as dimensões só têm realidade para mim e só se tornam compreensíveis como *dimensões* de minha vida, como ingredientes ou dispositivos da mesma que só tem seu lugar adequado dentro de sua realidade íntegra e peculiar. E só a história tornou manifesto o que é propriamente a vida humana, ao

mostrar o *que o homem fez* com esses dispositivos e mecanismos biológicos e psíquicos que lhe foram dados para *fazê-lo*, isto é, *para fazer sua vida*.

Estas são as razões do singular "atraso" na descoberta da vida humana e ao mesmo tempo de sua forçosidade em nossa época. Não resta dúvida que, depois de Dilthey, que representa uma contribuição ainda imatura mas já substancial à compreensão da vida humana, foram Ortega e Heidegger que conseguiram — por duas vias muito diferentes e muitas vezes divergentes — uma exploração verdadeiramente filosófica dessa realidade que é o viver. Por razões que seria longo expor e que por isso vou omitir, embora sabendo que minha afirmação ficará injustificada, acho muito mais fecundo e acertado o ponto de vista e o método de Ortega; talvez dentro de pouco tempo isto se torne patente, e faça com que toda justificação ulterior seja supérflua. Por isto, o ponto de partida das idéias que exponho neste capítulo é *primariamente* a filosofia de Ortega; mas — fique bem entendido — não é essa filosofia *o que* exponho nas muito deficientes páginas que seguem.

51. PRIMEIRA DESCRIÇÃO DA VIDA

Tratava-se de encontrar a realidade radical. Por realidade entendo, como já disse no começo do capítulo sobre o método, *aquilo que encontro e tal como o encontro*; tudo o que de algum modo encontro é, também de algum modo, realidade; e inversamente não tem sentido algum falar de realidade independentemente de meu possível encontro com elas, em qualquer de suas formas, entre as quais está esse peculiar encontro mental que consiste em excluir todo outro encontro que não seja esse mencionado; quando digo de alguma coisa que não é só inexistente mas *impossível*, por exemplo um pentaedro regular, um círculo quadrado, uma cor inextensa, essa coisa é "real" enquanto termo desse meu ato que descarta toda outra forma de realidade sua, isto é, o "encontro" — por isso é "real" — como *inencontrável* — por isso é *impossível*.

O que vem acrescentar esse adjetivo *radical*, que acompanha a realidade procurada? Tudo o que encontro, encontro em algum lugar; note-se porém que isto não significa forçosamente que esse algo *esteja* onde o encontro; o que *está* aí é meu encontro; mas a própria coisa pode estar *fora* — é o modo da "ausência" —, ou inclusive em *parte alguma* como acontece com os impossíveis. Pois bem, a esse *encontrar-se em*, que não implica necessariamente um *estar em* formal, chama-

mos *radicar-se* ou arraigar-se. Todas as coisas que encontro são *radicadas*, isto é, arraigam-se ou se radicam naquilo *em que* as encontro — quer estejam aí, diante de mim, ou quer não o estejam, repito mais uma vez —; pelo contrário, chamo com Ortega realidade *radical* àquela em que se radicam ou se arraigam todas as demais, isto é, tudo aquilo que encontro ou posso encontrar.

Com isto fica implicitamente dito que a realidade radical não pode ser coisa alguma, porque todas as coisas se encontram em alguma parte; o esquecimento disto constituiu o erro do passado filosófico que, ao falar de realidade, não levou em conta que seu sentido e função mudam completamente, segundo se trate de uma realidade radical ou radicada; como a rigor o que encontro são as *coisas*, a filosofia habitualmente acreditou que estas são a realidade sem mais; e quando percebeu que isto não é de todo aceitável, propendeu a considerar que a "verdadeira" realidade é *uma* coisa determinada, ou então a *suma* de todas elas, ou, por último, uma *propriedade* ou qualidade destas. Mas se por ser *radical* a realidade que procuramos não pode ser coisa, por ser *realidade* não pode ser uma teoria ou interpretação, e sim algo que efetivamente encontro: o *onde* em que toda coisa se radica e que as envolve todas *enquanto encontradas* ou "radicadas"; com o que se diz que o modo de encontrar-se de cada uma delas, isto é, seu modo de "realidade", se deriva do modo primário de realidade desse âmbito ou "onde" em que se radicam.

Qual é, então a realidade radical? Evidentemente, *minha vida*. Convém notar que isto não é uma *teoria* e sim uma simples constatação. Eu me encontro vivendo, me encontro *na vida*, e nela com todas as coisas com que de qualquer forma ou maneira me encontro ou me posso encontrar. Mas quando digo *minha vida* tenho que evitar, mais uma vez, de introduzir alguma teoria e procurar me ater à realidade nua, tal como a encontro; é possível que a vida seja uma operação de estrutura determinada, que tenha certos princípios, que tenha algo em comum com o modo de ser de outros entes; tudo isto são teorias — talvez verdadeiras — acerca da realidade que é a vida; esta é simplesmente "o que fazemos e o que nos acontece", na expressão de Ortega; melhor ainda, *o que faço e o que me acontece*, na primeira pessoa do singular do presente do indicativo — que são, não se esqueça, o tempo e o modo do real.

E o que me acontece, antes de tudo, é o fato de eu me encontrar, aqui e agora, numa circunstância com a qual tenho que fazer alguma coisa para viver. O que me *acontece* pois é que tenho que *fazer* algo; o "ter que" empresta à vida a sua passividade peculiar; ela me é dada,

nela me encontro sem intervir nem ser consultado; mas essa passividade me remete precisamente a uma atividade, porque a vida que me é *dada*, não me é dada *feita* mas pelo contrário me é dada por *fazer*, me é dada como *quefazer* ou tarefa. *Já* me encontro, portanto, na vida e esta é anterior a mim e às coisas que encontro, no sentido de que encontro as coisas e a mim mesmo *na* vida, e o fato de encontrar o próprio eu e elas é subseqüente ao viver. Portanto, qualquer coisa que pensemos acerca da "origem" de todos os ingredientes do viver e de cada um deles, o que pertencerá necessariamente ao domínio da teoria, do ponto de vista descritivo a vida é o primário, e só nela posso distinguir elementos ou componentes, que aparecem portanto como derivados.

A vida consiste, pois, no fato de que eu me encontre com coisas — minha circunstância —, tendo que fazer algo com elas para viver; porém de tal modo, que também teria que fazer algo para deixar de viver — matar-me, decidir não comer e continuar decidindo a cada momento etc. —; isto significa que viver é já encontrar-se *vivendo*, e que a vida é prévia a todo fazer particular do homem, que só pode se dar *dentro* da vida; e por isso a vida é um fazer, mas de um tipo muito concreto: é um *quefazer*. Por esse motivo, por ser um quefazer, não uma simples atividade, minha vida é *minha*. Vimos no começo deste estudo que todo quefazer envolve quatro momentos essenciais: personalidade, dinamismo, forçosidade e circunstancialidade, isto é, um quefazer é "meu", é aquilo que *eu* tenho que fazer; em segundo lugar, não é coisa mas realidade dinâmica, execução; em terceiro lugar, estou ligado a ele, me é imposto, não é arbitrário; por último, está vinculado a uma circunstância, é essencialmente peremptório, urgente, pois, com efeito, teria sentido dizer que eu tenho que fazer alguma coisa se não o tivesse de fazer precisamente agora e aqui, se o pudesse fazer "em qualquer circunstância"? A vida é, pois *algo que eu tenho que fazer aqui e agora*. Mas isto não é suficiente.

Isso que tenho que fazer e que é minha vida, não só não está feito como também nem sequer me é dado o que tenho que fazer; isto é, não se trata de que eu tenha que "realizar" algo que em princípio já está decidido de antemão; além de fazer minha vida, tenho que decidir previamente qual esta vai ser; em outros termos, tenho que *a projetar*, lançá-la para frente usando a imaginação ou a fantasia, para depois a poder fazer; a isto denominei anteriormente o *a priori* essencial da vida e por isto mesmo Ortega pôde dizer que a vida é, antes do mais, faina poética. Minha vida portanto não está feita, *nem sequer como possibilidade*, porque eu tenho que fazer ou criar também minhas próprias possibilidades. Por esse motivo disse antes que não se trata de

uma "realização" de um possível já dado e sim de uma invenção prévia de minha própria possibilidade. Não basta que eu faça meu ser efetivo; a primeira tarefa que se me apresenta é a determinação *do que vou* ser. Como se dá isto?

Poder-se-á pensar na idéia de *criação*. Mas, naturalmente, não se trata disso: a criação é uma possibilidade completamente alheia ao homem. E, sem dúvida, trata-se de um modo de fazer que conserva uma remota analogia com a ação criadora; seria possível dizer que é uma *quase-criação* porque nele não só se atualiza a própria *possibilidade*, como também ela chega a ser; mas não é criação porque não é uma total produção *do nada*; eu já me encontro — o disse antes — e me encontro com as coisas, numa circunstância. O viver humano não é uma criação porque a vida me *é dada*, mas se assemelha à criação porque não me é dada *feita*, nem mesmo como mera *possibilidade*. Como faço então minha vida?

A vida humana é circunstancial: eu me encontro num contorno ou mundo, rodeado de coisas que me são presentes, de início, como forçosidades, facilidades ou dificuldades. Com efeito, a "mesma" coisa — o que em virtude de uma interpretação ou teoria depois chamarei uma coisa — um rio, por exemplo, é uma facilidade quando tenho sede ou se interpõe entre eu e meu perseguidor, e uma dificuldade quando me fecha a passagem e me deixa a mercê desse mesmo perseguidor; a luz me ilumina e me permite ver, ou me descobre e me faz ser visto; a distância é uma facilidade ou uma dificuldade, segundo o "papel" que assuma em cada circunstância. Faço pois minha vida forçado pelas coisas, mas ao mesmo tempo *com elas*; por isso o viver não é criação.

Mas não é exato dizer que me encontro com um repertório de possibilidades entre as quais tenho que escolher; isto é certo mas não é o primário. Só há possibilidades quando projeto minha vida, quando interponho entre eu e cada um de meus atos vitais, um esquema ou figura de vida que imaginei previamente; nesse momento, mas só nesse momento, as facilidades e dificuldades que as coisas são para mim, convertem-se em possibilidades para ser. Em outros termos, sou também autor de minhas possibilidades, que têm que ser *inventadas*; uma vez mais não se trata de criação autêntica, e sim de que sejam inventadas por mim em virtude de minha circunstancialidade, isto é, em vista das circunstâncias em que me encontro; porque eu só me encontro *com as coisas* e a descoberta de mim mesmo não só é subseqüente ao viver como também à descoberta das coisas como tais. A rigor, en-

contro as coisas na vida e depois me dou conta de que encontrá-las é estar com elas, isto é, me encontro a mim mesmo com elas.

Viver é portanto *con-viver*; vida é coexistência do eu com as coisas, e esta é a situação primária. O estar *com* supõe um *onde* prévio, um *em* onde se está. A coexistência implica, pois, *âmbito* prévio, onde me encontro a mim mesmo com o outro que não eu; esse âmbito é precisamente a vida. E só dentro dela, nesse dinâmico quefazer em que ela consiste, se podem distinguir meu eu e as coisas, como termos, também dinâmicos, desse acontecer que chamo viver.

Como o homem considera e descobre em primeiro lugar as coisas, estas lhe parecem *estar aí* desde logo, estar "postas", como dizia a filosofia do século passado com uma metáfora inexata, e as toma como plenamente reais, como a própria realidade; por isso foram chamadas *res*, e se denominou *realidade* a seu modo de ser. As coisas como realidade primária e independente de mim foi a primeira descoberta intelectual do homem; por isso a filosofia foi *realismo* durante dois mil anos. Mas há um momento em que o homem, depois de se ter descoberto a *si mesmo*, depois de ter encontrado seu eu, se dá conta de que em primeiro lugar posso falar dessas coisas porque as encontro, isto é, porque *eu* as encontro, porque estão comigo ou *para mim*, e que fora de mim nada sei delas, nem sequer que existam; e em segundo lugar, essas coisas que acho em torno de mim são mutáveis, vêm e vão, chegam a ser e se destróem; portanto não são *necessárias*. Encontro neste momento junto de minha mesa a máquina de escrever, paredes revestidas de livros, o estalido leve de uma folha de papel que o vento move; mas, há pouco tempo, encontrava *outras* coisas: uma rua, um pedaço de céu azul, a nota cromática dos gerânios numa janela, um homem apressado, uma mulher de andar compassado, o som de uma buzina distante; e logo encontrarei um terceiro repertório de coisas diferentes. Quando se percebe isto se pensa que as coisas, longe de serem independentes, e eu uma coisa a mais entre elas, são *para mim*, e além disso inecessárias: a realidade primária sou eu, eu só. Foi isto que a filosofia pensou durante o último meio milênio e como atribuía às coisas o serem simplesmente *idéias* minhas, chamou-se a si mesma *idealismo*.

Mas, como vimos, a vida consiste numa relação essencial do eu com as coisas, anterior a ambos e constitutiva, porque o eu só se constitui como tal estando com as coisas, e estas são meu contorno ou circunstância. O homem só se dá *no mundo* e essa *mundanidade* ou, se se deseja, *intramundanidade*, o constitui. É um erro crer, como pensou Descartes, que para eu ser "não necessito lugar algum nem dependo de coisa alguma material": o fato de que eu não esteja ligado a nenhuma

coisa ou circunstância *determinada* — o que, afinal é excessivo, porque sempre me encontro com uma parte de minha circunstância, que me acompanha sempre e à qual chamo meu corpo —, não implica que não esteja ligado sempre a *alguma* circunstância; e com efeito, enquanto para o idealismo, desde Descartes até Husserl, o ser do homem é consciência, *subjetividade*, na qual o eu está *encerrado*, tendo se chegado ao ponto de que o grande problema é o acesso às coisas e se tomem expedientes fictícios para resolvê-lo — desde a "comunicação das substâncias" no século XVII, com o ocasionalismo ou a harmonia preestabelecida, até a "intra-subjetividade monadológica", subseqüente a um prévio "solipsismo monadológico", na fenomenologia —, a verdade é que ser homem é estar *aberto* às coisas; e o ser *si próprio* consiste justamente nesse transcender e exceder o próprio eu, nesse caráter *intencional*, reconhecido por Brentano como essencial do psíquico e que a rigor exprime a própria índole do ente humano. "Viver é — disse Ortega — tratar com o mundo, dirigir-se a ele, nele atuar, dele se ocupar." Só me encontro com as coisas; não justaposto a elas mas fazendo algo com elas, *porque* me encontrei vivendo e, como a vida não me é dada feita, necessito fazer algo *para* viver nesta circunstância.

52. A CIRCUNSTÂNCIA

Devemos agora examinar o ser da circunstância ou mundo. Circunstância — *circum-stantia* — é o que está à minha volta; é, pois, por definição nominal, tudo aquilo que encontro em meu horizonte vital, o outro que não eu mesmo. É o outro termo da coexistência dinâmica em que constitui a vida; mas só existe como tal circunstância enquanto me circunda ou me cerca, enquanto está definida por um *centro* que sou eu. Longe de ser uma "coisa em si" ou uma soma de coisas, a circunstância está definida rigorosamente por uma perspectiva: aquela que determina minha posição *nela*. Os dois conceitos *eu* e *circunstância* são portanto inseparáveis e correlativos; eles só têm sentido em função recíproca um ao outro, e é essa mesma função que os constitui em seu ser respectivo. Toda circunstância é "minha", "tua" etc. e inversamente, eu só tenho realidade numa circunstância. Por isto Ortega pôde dizer em 1914: "Eu sou eu e minha circunstância"; frase na qual o primeiro eu é o único *real* e concreto enquanto que o segundo é um ingrediente — como tal abstrato, isto é, abstraído de sua circunstância concreta —, como a própria circunstância, da vida em sua concretude efetiva.

O ser da circunstância — poderíamos dizer — consiste em *circunstar*, em estar *circum me*; é portanto um conceito ocasional, como não poderia deixar de ser. Circunstância é o nome que recebe o mundo quando tomado de um modo real e concreto, isto é, numa perspectiva determinada, como *horizonte* de uma vida. Deve-se evitar, dizia Ortega, que "se anquilose em mundo o que é horizonte suave é dilatável"; e acrescentava: "a redução ou conversão do mundo a horizonte não lhe subtrai nem uma mínima parte de realidade: simplesmente o refere ao sujeito vivente de quem é mundo, dota-o de uma dimensão vital"[2]. Não se trata de não subtrair realidade ao mundo e sim de se lhe reconhecer a sua peculiar, porque *mundo* é sempre o mundo de alguém, aquela estrutura que consiste em que o homem esteja *aberto* às coisas, a elas referido. Dizer "mundo" é dizer "meu mundo", do mesmo modo que dizer "eu" já implica "mundo" ou circunstância. A existência do mundo não é um fato, nem alguma coisa que se agregue à existência do eu, mas *ser eu* significa *estar no mundo*, porque só nele o *sujeito* se constitui como tal. A análise do sujeito humano já inclui o mundo porque, como vimos longamente, encontrar-me *a mim mesmo implica* encontrar-me *com* as coisas, e isto, por sua vez, encontrar-me *na* vida como âmbito dessa coexistência ou quefazer. Por isto, o problema da existência do mundo exterior, que oprimiu a filosofia durante séculos, fica resolvido com uma simplicidade miraculosa quando é formulado em seus termos exatos; o que significa que o "problema" surgia de uma cisão arbitrária da realidade, de uma abstração prévia do eu e do mundo, cuja "composição" subseqüente naturalmente se tornava problemática; e não sendo tomada como abstração se convertia numa falsidade, no sentido de Aristóteles: separar o que está unido.

Mas fala-se de mundo *exterior* e este adjetivo nos coloca na pista de uma nova questão que nos obriga a perguntar, mais uma vez, num sentido um pouco diverso, o que é a circunstância.

Disse anteriormente que a circunstância é o outro que não eu, mas é necessário tomar esta frase em todo seu rigor. Com efeito, pode-se pensar que eu sou um organismo biológico, um corpo animado com certos mecanismos psíquicos; e então a circunstância seria o mundo que cerca esse corpo. Mas as coisas são mais complexas. Encontro à minha volta casas, ruas, campos, mares, astros; encontro também animais e outros homens; tudo isto, desde logo, forma parte de minha circunstância; só isso porém? Este corpo que me acompanha sempre,

2. *El tema de nuestro tiempo*, *X*, "La doctrina del punto de vista" (O. C. III, p. 202).

com o qual já me encontrei, que talvez me desagrade ou me moleste, que não escolhi, que ocupa um lugar como uma coisa a mais entre as coisas, não é ele também um fragmento ou parte de minha circunstância? Dizíamos que as coisas — essas coisas com as quais me encontro e que constituem minha circunstância ou mundo — são primariamente forçosidades, facilidades e dificuldades com que eu encontro; isto não convém, rigorosamente, a meu corpo? Acho-me forçado a estar com ele, a tratar com as outras coisas através dele; com ele posso fazer minha vida: é a grande facilidade com que conto para viver; mas às vezes é a grande dificuldade: quando meu corpo envelhece e se esgota, quando adoece e converte minha circunstância numa ferida, quando por suas propriedades físicas me faz cair atraído pela força de gravidade, ou por sua opacidade me faz ser visto, ou por sua espacialidade permite que me encerrem numa prisão, não constitui a dificuldade máxima para viver? Vivo com meu corpo, graças a ele; mas a morte me sobrevém normalmente por sua causa. Portanto meu corpo é uma parte de minha circunstância, que tem um papel peculiar dentro dela, mas *dentro dela*, quer dizer, fora de mim.

E não é só. Não me encontro também com meus aparelhos psíquicos, com minha inteligência, minha vontade, minha memória, meu caráter? Não faço minha vida *com eles* — minha vida, que não é eles —, e ao mesmo tempo não me são, em certas ocasiões, dificuldades para viver, quando minha inteligência erra, minha vontade cede, minha memória falha, meu caráter me lança em conflitos ou me consome no desespero? Não é verdade que encontro — no mesmo sentido absoluto e brutal em que encontro diante de mim uma montanha — os dispositivos de minha alma? Tudo isto pois, que poderia ser chamado com um termo não isento de equívocos, minha "natureza", é uma parte de minha circunstância, como o é a natureza física.

Vemos portanto que a distinção entre um mundo físico ou *exterior* e um mundo *interior* ou psíquico é apenas secundária; o mundo é essencialmente exterior ao sujeito no sentido de que é sempre sua circunstância, o outro que não ele; mas, ao mesmo tempo, essa exterioridade não é *alheia* ao eu mas *constitutiva* dele. O erro do idealismo foi identificar o *ego* com suas *cogitações* e opor a estas as coisas extensas, sem advertir em que a imagem que cruza a minha mente neste instante ou o raciocínio que faço não são menos *circunstância* do que meu braço ou a paisagem à minha volta.

Esta referência essencial à circunstância não se esgota, porém, nos ingredientes indicados. Viver é para o homem, ao mesmo tempo

estar no mundo e conviver: são duas maneiras irredutíveis e inseparáveis da dimensão humana essencial do *ser com*. Em outros termos, o *mundo do homem* é duplo, e à essa duplicidade corresponde sua íntima constituição ontológica. Se a circunstância por um lado é "natureza" por outro é "sociedade". Vimos que minha circunstância não só se compõe das coisas presentes como também — e principalmente — das latentes. O modo de "presença" destas últimas é, como antes mostrei, esse ter sem ter, esse ter "a crédito" que denominamos "crença"; e as crenças são sempre sociais: são aquilo em que *se está* porque nelas já se encontrou de início; ainda mais: as coisas presentes são vividas numa determinada interpretação, também originariamente social, isto é, cada *coisa* com que tenho que me haver está coberta por uma interpretação, é vivida imediatamente como tal; portanto, tão radical e primariamente como *na natureza*, se me é dada uma interpretação *na sociedade*. Isto significa que o homem é social num sentido muito mais profundo do que se pensou habitualmente; com efeito, não se trata de que ao homem coube, casualmente, viver em sociedade, nem sequer de que o homem, por uma "necessidade natural", tenha que conviver com seus semelhantes e ao lado da vida individual haja uma "vida coletiva"; o decisivo é que a vida individual *já* é social, porque está integrada numa boa parte pelas crenças e usos, realidades sociais em sentido estrito. Tenha-se presente a exigência metódica de nada aceitar como simples *fato* — como tal ininteligível —, e a necessidade de depreender toda realidade humana da vida em seu sentido primário e rigoroso, isto é, da vida individual; é nesta, portanto, que se deve encontrar a raiz do ser social do homem, que não é de modo algum um "acréscimo", mas sim uma dimensão efetiva de sua vida *individual*, que levanta problemas dos mais graves.

E como a sociedade, em suas formas decisivas de crenças e usos, é *histórica*, como componente de minha circunstância, encontro a própria história. O passado como tal também é um ingrediente de minha vida, entenda-se, de minha vida atual e individual, porque aqui não me refiro à "vida histórica" — outro problema —. Já vimos como a circunstância inclui uma dimensão temporal e, mais precisamente, histórica; a própria estrutura da realidade social é intrinsecamente histórica; lembre-se da condição dinâmica das "idéias" e "crenças", na forma de constituição dos "usos" e na articulação da sociedade em "gerações". Por último, aparecendo a história como que "aberta" para um amanhã em princípio ilimitado, isto é, com um horizonte de elasticidade indefinida, a circunstância de minha vida inclui o futuro, em forma de virtualidades indeterminadas, isto é, de *possibilidades*.

Resumindo em poucas palavras os diversos ingredientes encontrados, teremos que minha circunstância ou mundo compreende: 1) O contorno físico composto pelas coisas que me são presentes aos sentidos. 2) O horizonte de "latências" do mesmo tipo, ao qual essas coisas presentes me remetem, isto é, as coisas que, em princípio, poder-me-iam ser presentes como as anteriores e que "suponho". Estes dois ingredientes *juntos* são interpretados pelo homem ocidental, há cerca de três mil anos, como "natureza". 3) Dentro desse contorno físico, uma parte dele chamada "meu corpo", com três propriedades fundamentais: a) enquanto os demais elementos do contorno físico num certo sentido me são permutáveis e nenhum me é sempre presente, embora algum sempre o seja, encontro-me permanentemente ligado ao meu corpo; b) suas afecções me afetam; c) ocupa em minha perspectiva um posto privilegiado pois através dele e por meio dele trato com as outras coisas. Estas propriedades fazem com que possa chamar ao corpo, com todo rigor, *meu*, e inclusive — em certo sentido — possa dizer que eu sou — entenda-se *também* — meu corpo. 4) Outros corpos, que inicialmente são *coisas*, simples ingredientes de minha circunstância física, mas que se me apresentam como "localizações" de outros pontos de vista irredutíveis ao meu, de outras *vidas*, em relação às quais sou, por minha vez, um ingrediente de suas circunstâncias. Isto introduz uma brusca alteração no modo de "encontrar" algo, porque é um encontrar que complica um estranhíssimo "ser encontrado"; o caso limite, duvidoso, é o do animal, que é vivido equivocamente como "coisa" e como "outra vida" e daí seu caráter sempre inquietante. 5) A realidade social com que tenho que me haver: a família, os grupos sociais, a sociedade *sensu stricto*, o Estado, os usos. 6) As coisas físicas e materiais que se me apresentam como *produtos* humanos: as cidades, os artefatos, as "obras" da cultura; realidades ambíguas, afetadas por uma estranha duplicidade, que são ingredientes do contorno físico ou "natureza" mas não exclusivamente, pois incluem um halo humano, como que a "pegada" de uma vida, à qual imediatamente ficam referidas. 7) A história, vivida primeiramente como "nível histórico"; como aquele ponto ou altura a que se "se chegou"; em segundo lugar, como passado, como repertório de experiências vividas, de formas de vida experimentadas pelos outros homens; por último, como horizonte aberto, como "porvir". 8) Os mortos, isto é, os homens que estavam comigo e aos quais aconteceu uma estranha mudança, em virtude da qual sobreveio uma dupla e misteriosa *solidão*; tornaram-se ausentes, ficaram sós em relação a mim e eu fiquei só em relação a eles. E além disso, os homens que estiveram com estes mortos, "os mortos dos mortos", duplicação

indecisa da sociedade que aparece cindida e desdobrada em "dois mundos". 9) O repertório das crenças em que me acho. Provavelmente a primeira *crença* de que o homem teve consciência à parte, isto é, que se lhe apresentou logo de início como crença, foi a dos mortos; percebeu-se que há um modo peculiar de ter o que por essência não se tem, o *ausente* enquanto tal. 10) As *vivências*, todos os componentes de minha vida psíquica; as "idéias", as imagens, os desejos, as emoções, os sonhos, o mundo da fantasia. 11) O *horizonte* da vida individual, isto é, o caráter limitado e finito da vida, o que poderíamos chamar as "fronteiras" da circunstância; e como a fronteira tem por essência dois "lados", isto remete a um último ingrediente cuja inclusão na circunstância ou mundo é peculiaríssima, porque consiste em "excluir-se". 12) O horizonte *escatológico*, que se apresenta formalmente como um "mais além", qualquer que seja a posição que se tome em relação a ele, inclusive a de identificá-lo — secundariamente e depois de deparar com ele — com o nada. Esta dimensão de *ultimidade* que encontro forçosamente como fundo de minha circunstância, faz com que em certo sentido eu me descubra nela e assim me faz tropeçar com minha vida *inteira*; numa forma de encontro que é qualitativamente diferente de todos os demais que se dão com as coisas intramundanas. Isto levanta problemas delicados, que aqui não cabem porque excedem de muito uma simples enumeração dos ingredientes de meu "mundo".

Tenho que fazer minha vida, portanto, com estas coisas; ela não me é dada feita mas me é dado *com que* a fazer. Ora, quem sou eu, esse que tem que fazer essa vida? E o que tenho que fazer, em que consiste meu quefazer com as coisas?

53. O EU

Quando digo *árvore*, por exemplo, me refiro a um objeto, o menciono; meu ato se esgota nessa referência ou menção do objeto intencional "árvore". Quando digo *eu*, defino pelo contrário uma circunstância concreta, a partir do seu centro. Por esta razão, não se pode pensar o conceito *eu* — em sua função própria e primária — sem existência; a rigor e pesando bem as coisas, "eu inexistente" é uma contradição nos termos, como "círculo quadrado". Convém ter presente este caráter do eu, para não se cair em equívocos perigosos. Comparemos seu comportamento com o de qualquer conceito "objetivo", árvore, mesa, homem. Se várias pessoas dizem a mesma palavra "árvore", dizem o *mesmo*; esse "mesmo" é precisamente a significação do conceito

"árvore"; sua *Bedeutung* na terminologia de Husserl, ao mesmo tempo diversa dos atos psíquicos e do objeto real árvore. Mas se essas pessoas pronunciam a palavra "eu", o que se diz é essencial e rigorosamente *diverso* em cada caso. Porém — dir-se-á — a diferença se baseia no fato de que, no primeiro caso a expressão "árvore" se referia a uma espécie, a um universal, e no segundo a expressão "eu" aponta um indivíduo; para conseguir um paralelismo estrito seria preciso tomar ambos os conceitos em sua individualidade — "esta árvore", "eu" — ou em sua especificidade — "a árvore", "o eu". Não obstante, as coisas são mais complexas, porque enquanto para generalizar a árvore, ao passar do indivíduo para a espécie universal, não faço mais do que tomar as notas essenciais e prescindir das acidentais — é a isto que Husserl denomina "redução eidética" —, ao passar do "eu" para "o eu", esvazio o conceito de realidade e o converto numa abstração, *com alteração total de seu sentido*. Com efeito, ao dizer "eu", designo ou denomino minha própria realidade circunstancial; e quando digo "o eu", perde-se esse caráter que é justamente o mais *essencial*; trata-se pois, num e no outro caso, de duas funções significativas completamente diferentes.

Se comparo agora o conceito "eu" com o de "circunferência" — para tomar um objeto ideal —, a diferença se faz mais evidente, porque *na* circunferência está contida toda a realidade essencial de *cada* circunferência. Por outro lado, o conceito "eu" possui também uma função denominativa: não se esgota em sua significação universal; nele, o mais importante é sua *denominação*. Como é então possível o uso universal do conceito "eu", isto é, como se pode falar "do eu"? Isto supõe uma universalização prévia da circunstancialidade, que se torna possível em virtude da própria contextura da vida humana, como vimos no capítulo anterior, e se realiza sempre *a partir* de uma circunstância individual e concreta. Em outros termos, sou sempre eu quem fala "do eu".

Isto significa que o conceito "eu" é, em grau eminente, ocasional ou circunstancial. A cada momento *põe* um âmbito de realidade de que recebe justamente seu *sentido*. Daí sua "absolutividade" peculiar que, por ser circunstancial, é ao mesmo tempo "relativa". Estas contradições aparentes são conseqüência de que as próprias voltas da linguagem foram feitas em vista de outros conceitos e quando se trata de manejar com rigor os "circunstanciais" *sensu stricto*, é preciso estar constantemente "negando" o mesmo que se afirma, para assinalar o sentido concreto e diverso que neste caso os enunciados adquirem.

A conseqüência mais grave de tudo isto é que *eu não sou uma coisa*. No momento em que se pretenda dizer que eu sou algo deter-

minado, ponho em meu lugar uma coisa que encontro, isto é, um ingrediente de minha circunstância. O que sou eu, então? A pergunta já é errônea e envolve, se se responde a ela, a falsidade dessa resposta, pois, como já sabia Aristóteles, toda pergunta prejulga a *categoria* em que a resposta se move; assim se pergunto *onde* está algo, predetermino já o âmbito do "lugar" e se pergunto *como*, *o* da "qualidade"; pois bem, ao perguntar *o que é algo*, já se supõe que aquilo, seja concretamente o que for, é substância ou coisa, οὐσία. E isto é precisamente o que não se dá. Deixando de lado, no momento, a questão de saber se o homem é substância — se o é, é necessário rever o sentido comum deste termo, que aponta para um tipo muito particular de substâncias —, o que parece fora de toda dúvida é que o *eu* não é de modo algum substância. Com efeito, longe de ser "independente" ou "em si" e não em outra coisa, o eu necessita sua circunstância e seu ser é essencialmente um ser no mundo; e essa necessidade não é simplesmente fática e *a posteriori* mas, como o vimos, o ser eu *consiste* em estar aberto às coisas. "A exterioridade do mundo — escreveu Zubiri com precisão exemplar[3] — não é um simples *factum* e sim a estrutura *ontológica formal* do sujeito humano. Em virtude disso, poderia haver coisas sem homens mas não homens sem coisas e isso, não por uma espécie de necessidade fundada no princípio de causalidade, nem sequer por uma espécie de contradição lógica implicada no próprio *conceito* do homem, mas por outra coisa: porque seria uma espécie de *contra-ser* ou contra-existência humana. A existência de um mundo exterior não advém ao homem de fora; pelo contrário, lhe vem de si mesmo... Sem coisas, pois, o homem nada seria. Nesta sua constitutiva niilidade ontológica está explícita a realidade das coisas. Só então tem sentido perguntar *in individuo* se cada coisa é ou não real. A filosofia atual conseguiu, pelo menos, formular nestes termos o problema da realidade das coisas. Estas não são nem "fatos" nem "acréscimos" mas um *constitutivum formale* e portanto um *necessarium* do ser humano enquanto tal."

Por conseguinte, se a pergunta "o que sou eu?" implica pressuposto falso, é necessário substituí-la por outra mais adequada. A linguagem acertadamente nos assinala a forma correta: "*quem sou eu?*". Isto faria pensar que realmente eu não sou uma coisa e sim uma *pessoa*. Isto é, por outro lado, evidente; mas esta mesma evidência pode nos induzir a um erro gravíssimo, porque olvidando-se o caráter de "pôr um âmbito de realidade" que antes apontamos no eu, pode-se pensar

3. "En torno al problema de Dios" (em *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 428-429).

que a afirmação "eu sou uma pessoa" — que é certa — equivale a esta outra: "o eu é a pessoa" — que está longe de o ser —. Porque quando digo *eu*, com esse conceito assinalo, como com um gesto — convém levar a sério esta metáfora —, *minha* realidade, a qual excede em muito o seu ingrediente abstrato que é meu "eu", como termo polarmente oposto às coisas, e como estas derivado da realidade primária que é minha vida. Em outras palavras, quando digo em locução normal, *eu*, o que faço a rigor é *mostrar* a realidade *concreta* que é minha vida, com todas suas implicações e complicações, isto é, com toda minha circunstância; e quando, pelo contrário, falo de "meu eu", refiro-me a um elemento abstrato dessa realidade concreta, elemento que *por si mesmo não é real* e que só se dá com outras coisas, em *função* delas, de um modo essencialmente falho e indigente. Quando Ortega diz: "Eu sou eu e minha circunstância" — frase da qual, contrariamente ao que se pôde supor, ainda se tem muita substância para extrair — os dois "eu" que nela aparecem não são, naturalmente, idênticos: o primeiro assinala minha realidade plena, *põe* meu ser — que, certamente, é pessoal —; o segundo menciona "o eu", o ingrediente essencial de minha vida que me faz ter "euidade", isto é, um *constitutivo* de minha vida que por isso mesmo não *é* minha vida.

Como poderíamos "definir" essa estranha realidade do eu? Seria ilusório pensar numa definição em forma, por gênero e diferença; temos que recorrer ao "pensar circunstancial" ou concreto. Eu sou aquele que se encontra nesta circunstância determinada. Se pretendemos dar forma universal a esta "definição", diremos que o eu é aquele que em cada caso se encontra numa circunstância concreta; mas não podemos perder de vista o caráter "disjuntivo" da vida humana, descoberto no capítulo anterior; esta situação que chamamos "encontrar-se numa circunstância" só tem realidade quando se "executa", isto é, quando "alguém" — eu, tu, ele ou então "ela" — se encontra *nesta* circunstância e *não em outra*; a definição aqui é apenas um "lugar vazio" ou *leere Stelle* — como gosta de dizer Ortega —, destinado a "preencher-se" de concretude individual em cada caso concreto, isto é, a adquirir seu *sentido atual* efetivo numa circunstância determinada, que está postulada por essa mesma vacuidade ou "oco significativo" — se é possível a expressão — que a fórmula genérica inclui.

Mas isto ainda não é suficiente. A situação pode não ficar suficientemente descrita quando eu digo que me encontro numa circunstância determinada; poder-se-ia pensar que eu não sou *mais do que* aquele que se encontra nessa circunstância, isto é, eu estaria integralmente definido por ela, "dado" com ela; eu seria o simples centro abs-

trato de uma circunstância, e como tal permutável, da mesma maneira que o centro da circunferência fica determinado e "posto" por ela mesma. E não é assim; em primeiro lugar, porque minha circunstância é *minha*, em segundo lugar, porque não só me encontro nela como também *tenho que fazer* alguma coisa com ela. Vejamo-lo.

Primeiramente, o eu funciona de um modo duplo. "A imagem usual da flecha — escrevi em outra ocasião[4], a propósito de uma forma particular de trato com minha circunstância, o conhecimento —, que simboliza a relação do sujeito ao objeto, não é exata quando se pensa no arco como origem do arremesso. Com efeito, a relação entre este e o alvo se esgota no próprio disparo, isto é, na trajetória da seta que vai *do* arco *ao* alvo; embora o primeiro "atue" sobre o segundo, este nada tem que ver com aquele. Compare-se esta situação com a que existe entre o alvo e o *atirador*. Este se refere ao alvo, "atua" sobre ele apontando e disparando a flecha; até aqui a relação é análoga à descrita anteriormente; mas, além disso, o atirador está *com* o alvo e por isso pode visá-lo; o alvo existe para o arqueiro e nessa medida "atua" também sobre este. Para precisar melhor, diremos que o arqueiro tem um duplo papel: primeiro, como origem do disparo, segundo, enquanto presente no alvo, como aquele que *está com ele*." Desse modo, na circunstância *como tal* eu já estou; portanto não posso tomá-la fora de mim e nem sequer como *anterior* a mim. Por isso posso dizer que minha circunstância é *minha* e, em suma, que a coexistência do eu com as coisas é prévia à existência daquele e destas, porque ela implica desde logo referência a esse coexistir.

Há porém um problema ainda mais grave: encontro-me em minha circunstância tendo que fazer alguma coisa com ela; ora, essa alguma coisa que tenho que fazer e que não me é dada, não é parte de minha circunstância, porque é precisamente o que não encontro — por isso tenho que o fazer —; só encontro o "ter que o fazer" e o "com que o fazer". Eu, que não sou *coisa alguma*, sou ao mesmo tempo aquele que *tem que fazer* algo determinado, em vista da circunstância; ora, a essa alguma coisa que se tem que fazer mas que não está feita, na medida em que é concreta e determinada, denomina-se *pretensão ou projeto*, duas palavras que incluem um matiz apriorístico evidente. Eu sou pois, inicialmente aquele que em vista da circunstância em que me acho, pretende ser *alguém*, isto é, tenho um projeto ou programa vital.

4. "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (em *San Anselmo y el insensato*, p. 231-232).

Estou numa circunstância determinada, forçado a fazer alguma coisa para viver; mas esta palavra viver não significa um repertório de atos fixados de antemão, de maneira que me bastasse *fazer* isso que para viver é necessário. Para andar, por exemplo, tenho que fazer alguma coisa: executar certos movimentos musculares, que talvez nem sempre possa fazer — se estou amarrado ou paralítico —; mas o "andar" não é para mim problema de modo algum; o "andar" já está aí e eu tenho só que me esforçar por fazer esses movimentos requeridos para andar, sem me preocupar do próprio andar. Com o viver acontece diferentemente, porque "viver" não significa uma faina unívoca e já dada; não só *fazer* o necessário para viver me é problema, como antes disso o próprio *viver, para* o qual tenho que fazer algo determinado. Normalmente, quando se diz "fazer alguma coisa", o que está por fazer é só fazer; no caso da vida é preciso "fazer" também e previamente essa "alguma coisa", isto é, é preciso determinar de antemão *o que* se vai fazer, o que se vai ser; portanto é necessário *antecipar* meu viver efetivo, minha vida como *possibilidade*. É a isto que se denomina pretensão ou projeto. E esta é a razão pela qual a vida, que é uma ocupação com as coisas, seja também e mais radicalmente, *preocupação consigo mesma*, porque para que eu me ocupe com minha circunstância e faça com ela alguma coisa *para viver*, necessito primeiro preocupar-me com esta vida que vou fazer, projetar uma figura de vida da qual decorrerá o que tenho que fazer. Portanto o projeto ou preocupação é o que faz que exista para mim não simples atividades mas, literalmente, *quefazer*. Não significa que eu faço algo mas que, *porque projeto ser* algo concreto, tenho que fazer determinadas coisas.

Não se trata, de maneira alguma de "ser conveniente" ter um projeto vital; se tem, queira-se ou não, saiba-se ou não, porque sem ele não se pode viver, nada se pode fazer sem ter em vista o que se *vai ser*. A vida é antecipação de si mesma ou, na expressão de Ortega, futurição. Não se pense em alguma coisa vaga. Encontro-me neste momento numa circunstância determinada; para continuar vivendo no instante seguinte tenho que fazer alguma coisa mas, para decidir, preciso ter algum *motivo*; tenho que fazer tal coisa *por* isto e *para* isto; ora, este último "isto" — que não é o que vou fazer no momento seguinte mas é *prévio* a ele — só pode ser um projeto, esquema ou figura de vida, para a realização do qual tenho que fazer, aqui e agora, isto e não aquilo. O esquema pode ser vago e rudimentar como se queira; pode ser mais ou

menos impreciso — e isso iria refletir-se nas qualidades do que realmente faça —; mas é imprescindível, é um autêntico requisito ou *condicio sine qua non*.

Por conseguinte, em todo fazer vital atua a totalidade da vida nesta forma concreta de sua antecipação; isto é o que dá à vida seu *sistematismo*, não é *possível* nenhum fazer isolado; seu porquê e para quê o ligam desde logo a essa figura total que vai fazendo brotar cada um de meus fazeres particulares. E note-se que é esse projeto que faz com que as coisas adquiram para mim um ser determinado; disse anteriormente que as coisas são facilidades ou dificuldades, mas trata-se de facilidades ou dificuldades *para* fazer algo concreto e só isto, a minha *pre-tensão*, confere às coisas um ou outro caráter; esta maçã é um alimento porque meu esquema vital inclui o comer, e o solo é o caminho porque inclui o andar; se eu fosse uma árvore, o solo nunca seria caminho. E o fato de crermos que as coisas têm por si um "ser" determinado e sem mais, procede de uma ingenuidade: a de não perceber que esse "ser" que lhes é atribuído, pela ciência, por exemplo, *decorre* também de que minha figura vital inclui certo tipo muito peculiar de trato com as coisas, ao qual denominamos conhecimentos. Lembre-se de que o homem viveu durante milênios sobre a face da Terra sem que lhe ocorresse a idéia de que as coisas tinham *ser*, e tampouco passa isso pela mente da maioria de nossos contemporâneos. Isto não quer dizer, fique bem entendido, que as coisas não tenham ser mas que é um ser adquirido — adquirido *por elas* — quando entram numa determinada relação comigo, isto é, as coisas têm um ser — por isso dizemos o *ser das coisas* —, mas o têm "comigo", *em minha vida*.

Esta é a razão pela qual as coisas forçosamente me são dadas revestidas por suas interpretações: entre eu e elas se interpõe necessariamente meu projeto vital; dito de outro modo, eu *projeto* sobre elas essa antecipação de meu viver no qual irão "ser" isto ou aquilo, algo determinado. O animal, pelo contrário, tem diante de si as coisas, está entre elas, articulado com elas, e a elas responde por "reações"; como não tem um projeto vital — que o saibamos, pelo menos —, não interpreta as coisas e estas não *são* para ele, não têm um *ser*. A função do intérprete é a de ser um medianeiro entre dois termos; interpõe-se entre duas coisas e leva algo de uma a outra; a interpretação é justamente pro-jeto que se lança ou arremessa sobre as coisas e as reveste de significação vital. Quando um animal come uma fruta, simplesmente reage a um estímulo: só há a fruta e ele; quando o homem a come, a come *como fruta*, e entre a coisa e ele se intercala a interpretação, o que chamamos o "ser fruta"; talvez por isto o castelhano usa em certas

ocasiões especiais um "se" que não é propriamente reflexivo porém mais uma voz média e diz que o homem *se* come a fruta; nesse *se* transparece esta presença da vida inteira, presente no projeto vital que faz com que seja possível que o homem, em lugar de uma simples reação, tenha um *fazer vital*, por alguma coisa e para alguma coisa, que consiste em comer-*se* uma maçã.

Dizíamos antes que eu sou aquele que se encontra numa circunstância, forçado a fazer alguma coisa para viver; mas, como "viver" tem um significado diferente em cada caso, só adquire um sentido real quando é preenchido por um conteúdo concreto, que é o projeto ou esquema de minha vida; portanto, eu sou de início, esse projeto ou programa; em outros termos, uma pretensão. Ser, para o homem, significa estar no mundo, achar-se numa circunstância: vimos que esse "estar" é dinâmico, é um "estar fazendo"; vemos agora que isto supõe alguma coisa mais profunda e prévia: *ser é pretender ser*.

Surge porém a pergunta: é esse projeto ou programa vital um fato? Em outros termos: eu já me encontro tendo ou sendo esse projeto de vida? De maneira alguma: estou obrigado também a fazer meu projeto. Mais uma vez repito que não se trata de uma criação a partir do nada: encontro-me com as coisas, que se me apresentam como facilidades e dificuldades; encontro-me *com o que* fazer minha vida ao mesmo tempo que encontro o que me obriga a fazê-la; e com essas coisas tenho que *imaginar* um projeto vital, uma figura ou "personagem" que quero ou pretendo *ser*. O ser humano é pois antes de tudo realidade poética, ente de ficção; necessito inventar ou idear minha vida para poder vivê-la. E só quando projeto esse esquema que fiz sobre as coisas, estas, que eram apenas facilidades e dificuldades, se convertem em *possibilidades*, das quais, *como tais possibilidades*, sou também o autor, mas somente neste sentido.

Evidentemente aqui se impõe uma restrição: talvez a última afirmação seja excessiva em si mesma, porque a rigor sou o autor pessoal apenas de parte de minhas possibilidades; recebo a maioria delas do contorno social, isto é, por ser já social e histórico, encontro em minha circunstância ou mundo, possibilidades de ser homem, esquemas genéricos, figuras de vida que não inventei, embora originariamente tenham sido inventadas por um homem individual. Em todo caso, para que essas possibilidades recebidas possam ser *minhas*, para que possam ser as de minha vida, eu tenho que fazer alguma coisa: concretamente, eleger entre elas, decidir qual irei adotar entre as que me são oferecidas pelo contorno; e isto é determinado por um esquema de vida, mais vago e geral, do qual sou o irrenunciável autor, e que se chama *vocação*, de-

nominação carregada de ressonâncias e sobre a qual mais adiante falaremos. E esta é a raiz última de meu projeto vital, original ou recebido, e a forma primária e concreta de ser *eu*.

(Lembre-se, no texto do *Gênesis*, o relato da criação dos animais e das plantas e o da criação do homem; enquanto que no primeiro nada se acrescenta ao ato da criação, para o homem Deus assinala um quefazer ou tarefa, um projeto vital: *"Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum; praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris"* (II, 15-17). E a primeira palavra que é dita, a propósito da criação do homem, é *imagem*.)

Mediante a imaginação, pois, lanço diante de mim o projeto ou figura de vida para a qual me sinto *chamado* e que, de princípio, me constitui; em virtude desta vocação acho-me diante de um repertório de possibilidades, entre as quais tenho que escolher porque são apenas possibilidades, e eu sou chamado à realidade; isto é, propriamente falando, não tenho ser e por isso não tenho outro remédio senão *fazê-lo*; mas não se esqueça também — toda insistência é pouca — que, se é verdade que não tenho ser, que este não me é dado, por outro lado me é dado *com que* fazê-lo, dentro dessa vida que, ainda que não feita, me é dada como *quefazer*.

55. A ESTRUTURA DO FAZER

O animal reage ao seu ambiente, responde com atos ou ações a seus estímulos. A estas reações animais pode-se chamar *atividades*. O homem também tem atividades; grande parte de sua vida se reduz a elas, mas além disso possui outras possibilidades diferentes. Já se insistiu muito no caráter *voluntário* dos atos humanos, mas é possível que se consiga uma clareza maior, tomando as coisas de outro ponto de vista. As atividades desencadeiam-se como mecanismos; seu curso independente de nós; inclusive as atividades *psíquicas* respondem ao jogo mecânico dos estímulos ou das associações e são simplesmente movimentos que "me acontecem", que "se dão em mim", não que a rigor "eu faça". Por exemplo: tenho que resolver um problema matemático; depende de mim encontrar a solução? É necessário que me *ocorra* fazer uma determinada transformação, que o puro mecanismo de minhas associações de "idéias" ou representações me faça estabelecer uma de-

terminada conexão entre os dados e formular uma equação precisa. Se Violante me ordena um soneto, não está em minhas mãos levar a cabo a tarefa; poderei ou não encontrar as consoantes, surgirão ou não as metáforas, articular-se-ão ritmicamente ou não as palavras; propriamente eu não *faço* o soneto e sim este se faz em mim, obediente a certos dispositivos psíquicos e a certas estruturas lingüísticas que não estão em minhas mãos. Então o que é que eu *faço*? O que está em minhas mãos, o que depende de mim? Uma coisa muito simples: *pôr-me* a tentar resolver o problema ou a compor o soneto. Posso, portanto, *iniciar* certas séries de atividades psíquicas cujo curso ulterior "se faz" até certo ponto "sem mim". Em outras palavras, enquanto o animal *reage*, o homem pode *atuar*.

Por que isto se dá? O animal desencadeia seus mecanismos psicofísicos ao ser afetado pelos estímulos de seu contorno, pelas coisas entre as quais está; o mesmo acontece com o homem porque é também um animal, mas como além disso o homem é homem, isto é, está num *mundo*, colocado em face das coisas que compõem sua *circunstância*, pode "suspender" suas atividades e, em vista da situação, iniciar livremente séries de atos que *logo depois* poderão ser mecânicos e não estritamente livres. Imaginemos o animal em presença de um alimento apetitoso; sua *reação* automática é comê-lo: seus impulsos respondem diante do estímulo e, sem mais, devora a iguaria; pode-se dizer que às vezes o animal não come o que se lhe oferece — quando por exemplo está farto ou doente —, mas o que acontece, então, é ter o alimento perdido sua condição de estímulo, passando a funcionar para ele de modo diverso. O homem diante de uma iguaria apetitosa, e em condições favoráveis, sente também o mesmo *apetite*, isto é, o mesmo *impulso reativo*, que como tal não é humano porque a rigor não é *seu*. (Por isso o cristianismo não considera como pecado o "primeiro movimento" mesmo que este seja de índole pecaminosa, porque o pensamento ou o desejo que me sobrevém, a rigor não são *meus*; não está em minhas mãos tê-los ou não, nem sou responsável por eles; outra coisa acontece com o desejo *consentido*, isto é, ao qual adiro e que faço *meu*.) Mas o homem não come *forçosamente* a iguaria; ainda mais: comumente não a come e quando o faz, o faz *depois de não o fazer*, isto é, iniciando uma série de atos que não são reativos, que não brotam da simples presença do estímulo: o homem *decide* comer aquela iguaria, *escolhe*, entre várias possibilidades, a de comê-la; e faz isto em vista da *circunstância*: quando o homem come, o faz *por* alguma coisa e *para* alguma coisa, porque escolheu essa possibilidade em vista da idéia geral que tem de sua vida, em função do projeto vital que o constitui. Como o assinalou Ortega, no

mínimo *fazer* intervém, de maneira mais ou menos vaga e explícita, o esquema de vida em que consiste minha pretensão.

A razão disto é que, como já o vimos tantas vezes, ao homem não é dada sua vida feita, nem sequer como possibilidade, e esta mesma ele tem que a "fabricar". Por isso, com todo rigor, a vida humana é imprevisível; mas, como ao mesmo tempo ele tem que fabricar essas possibilidades com as coisas que lhe são dadas, essa imprevisibilidade é limitada por elas; isto significa que a vida humana é *relativamente imprevisível*, isto é, *relativamente* à sua circunstância. E evidentemente, se considero a vida humana em geral, não a minha que já está ligada a *esta* circunstância, determinada em suas linhas genéricas, não restará outro limite para a imprevisibilidade a não ser o das condições de toda circunstância e, por conseguinte, torna-se imensa a plasticidade do ente humano quando contemplado em toda sua *história*.

Este caráter do *fazer* humano exige o pensamento. O homem tem que pensar para viver porque só pode decidir o que vai fazer contando com sua circunstância, possuindo-a, isto é, dando-se conta de sua situação. Portanto, o homem necessita fazer alguma coisa para viver; mas *antes* de fazê-la, necessita, de algum modo, ter esse fazer, antecipá-lo; ora, o fazer antecipado, ainda *não feito*, não é real mas sim simplesmente possível, e as possibilidades são múltiplas; diversas possibilidades se apresentam, pois, ao homem que é seu autor — imediata ou mediatamente — e que deve escolher entre elas. E isto vem suscitar várias dificuldades.

Em primeiro lugar, dizia eu que o homem é autor dessas possibilidades de fazer; e o é no sentido em que falamos de um autor literário, dramático, de um novelista; o homem finge seus "fazeres", os imagina, isto é, se imagina a si mesmo fazendo-os antes de os fazer; a isto foi que chamei o *apriorismo* da vida, porque para o homem só é possível viver incluindo um essencial *previver*; a vida só é possível, por conseguinte, como "criação" imaginativa. Já Unamuno sutilmente disse que a imaginação "é a faculdade mais substancial, aquela que põe a substância de nosso espírito na substância do espírito das coisas e dos próximos"; mas, a rigor, a imaginação é necessária não só para transmigrar para a realidade alheia como para antecipar e tornar *possível* — no sentido mais estrito do termo — a própria. Ora, a imaginação funciona com certa plenitude quando se pode manejar um repertório considerável de esquemas vitais; esta é a função da memória, em virtude da qual a vida vai acumulando como que um sedimento de si mesma, que é a matéria — no sentido aristotélico de "de quê" [ἐξ οὗ] — com que se fabrica ou elabora essa mesma vida. E daí o papel decisivo da história sabida, da

história como repertório de formas de vida, de possibilidades experimentadas pelo homem, para fazer minha vida atual; porque, naturalmente, a grande maioria dos esquemas vitais que minha imaginação encontra não são minhas experiências pessoais e sim o precipitado da vida alheia que eu encontro como ingrediente de minha circunstância; e por isso dizia eu anteriormente que o homem é autor imediato ou mediato de suas próprias possibilidades.

Em segundo lugar, entre essa multidão de possíveis, o homem tem que escolher. Não é suficiente que lhe sejam oferecidos, que lhe sejam dados como possíveis: sua pluralidade precisamente excluiria toda "realidade" efetiva de algum deles se não irrompesse uma decisão realizadora que escolhe um desses possíveis para fazer que seja, num momento determinado, o ser efetivo e atual de minha vida. Além do repertório das possibilidades é preciso que haja aquilo que se chamou uma "razão de acontecer", em outros termos, um *porquê*.

Para fazer alguma coisa é preciso decidir e para isso, por uma forçosidade intrínseca, tenho que o *justificar*. E é a própria vida em sua unidade integral, isto é, o projeto de vida total, que assume essa função justificativa e decisória. E esta é a razão pela qual o homem não se pode contentar com certezas parciais e isoladas, e tem que saber a que se ater em relação à *realidade* para poder fazer algo, aqui e agora, em vista dessa certeza universal de sua vida.

Por último, essa escolha ou decisão é *forçosa*. Não é uma "faculdade" ou direito do homem, que possa ser exercido ou não; é a grande forçosidade primeira em que se encontra: *ter que escolher livremente*. Entenda-se bem: não é forçoso que o homem viva, porque ele não é um ente necessário; mas *enquanto vive*, não tem outro remédio senão escolher, isto é, ser livre; e se escolhe não viver — que é uma possibilidade entre as demais —, tem que continuar sendo livre até deixar de viver de fato, tem que continuar decidindo morrer até a própria morte. A liberdade humana — que não é *total* — é *constitutiva* e *irrenunciável*; porque o homem não recebe seu ser feito, e sua vida, *uma vez dada*, lhe é imposta como *quefazer*; e enquanto ela dura tem o caráter de "ser posta", de "absolutividade" recebida, em virtude da qual é constitutivamente *urgente*; isto é, para o homem é urgente e forçoso fazer esse ser que lhe é "dado" na forma concreta de não lhe ser outorgado de modo fixo e estável e sim *proposto*. Em outras palavras, viver é *já* se achar na vida, de sorte que esta atua como totalidade sobre todo fazer humano concreto, e por isto, cada fazer humano supõe uma relação prévia com a vida em sua integridade, como aquele âmbito em que ele se encontra e no qual é possível todo esse fazer; pela mesma razão, a

vida é de início forçosidade, no sentido concreto de que todo fazer, inclusive o que permite sair dela, se faz *a partir da vida*, dentro dela e em vista dela, pondo em jogo a liberdade inexorável de um ente que, somente *fazendo-se* a si mesmo, pode permanecer no ser.

Estamos agora de posse de um esquema da estrutura geral da vida humana, daquilo que poderíamos chamar sua *forma*. Os ingredientes ou momentos examinados constituem o núcleo primário e mais formal dessa teoria abstrata ou analítica da vida, postulada no capítulo anterior. Possuímos pois as linhas capitais do que se poderia chamar a "essência" da vida, emprestando a esse termo essência um sentido que, naturalmente, não coincide com o tradicional: não se trata, como vimos antes, de uma "especificidade" e sim da componente irreal e apriorística da realidade circunstancial e concreta, que é a vida humana de cada um. Se quiséssemos continuar utilizando a terminologia filosófica habitual, poderíamos dizer que este capítulo consistiu na explicação da simples "definição" da vida; mais exatamente e com maior fidelidade ao nosso objeto, diremos que nele foram apontados os requisitos — descobertos em minha vida concreta — indispensáveis para que *haja vida humana*; em outros termos, chegamos a uma apreensão conceitual da própria vida, ou, o que é idêntico, investigamos a *mesmidade* da vida humana.

Porém a análise não está completa, porque no momento em que pretendo pensar essa vida, cuja estrutura mais abstrata conhecemos, em sua concretude, isto é, circunstancialmente, tropeço com um novo repertório de exigências e determinações, que constituem o horizonte efetivo no qual a vida tem que se realizar. Trata-se, pois, das estruturas que se impõem à vida *neste mundo* concreto em que nos encontramos, do repertório efetivo de forçosidades, facilidades e dificuldades que nos é dado realmente e com o qual cada um de nós tem que fazer a sua vida. Portanto permanecemos ainda na *analítica*, não chegamos à *vida real* histórica de cada um e sim num grau superior de concretude: trata-se da forma que a vida recebe em virtude do modo de ser de seu ingrediente circunstancial ou mundo. Com outras palavras, temos que tentar a análise da vida tendo em vista sua vinculação fática a uma determinada "natureza" e a um "nível histórico"[5].

5. (Sobre o problema aqui indicado, veja-se meus artigos "A vida humana e sua estrutura empírica" e "A psiquiatria do ponto de vista da filosofia" (1952), em *Ensayos de teoría*, p. 43-78, onde está esboçada uma teoria da *estrutura empírica* da vida humana.)

VII — O horizonte dos problemas vitais

56. AS URGÊNCIAS VITAIS

Viver é, numa primeira análise, encontrar-se *já* no mundo; toda idéia de um "acesso" à vida é posterior a ela e supõe uma inferência, isto é, apresenta-se sempre como construção ou interpretação. A limitação de minhas lembranças e as crenças que acho em meu contorno, me fazem inferir que comecei a viver; mas tudo isto se dá *em minha vida,* realidade primária para mim e que precede todas as demais que possa encontrar. Ora, se o "estar no mundo" me é dado sem que eu nada tivesse que fazer, para "continuar estando" necessito inapelavelmente fazer alguma coisa: em primeiro lugar, como vimos, um projeto de vida que irá articular os elementos de meu contorno na forma de repertório de possibilidades; em segundo lugar, tenho que pôr em jogo essas possibilidades para fazer efetivamente minha vida, isto é, para viver, no sentido de continuar vivendo.

Aqui surgem porém algumas complicações. Antes de tudo, encontro à minha volta figuras de vida, modos de ser homem, projetos vitais em suma, que não inventei mais que, pelo contrário, estão aí em meu contorno social; estes projetos foram criados originariamente por outros homens individuais mas se me oferecem, de início, como *dados* e existentes sem mais. O primeiro material com que faço meu esquema de vida pessoal, é o repertório constituído por aqueles já existentes socialmente; mas como estes sempre são vários — ainda que seu número possa ser muito exíguo, como acontece nas sociedades primitivas — tenho sempre que escolher entre eles e só se pode fazer isto, como mostrei anteriormente, em vista de um mínimo esquema radical, do qual sou o autor irrenunciável e que constitui aquilo que chamamos *vocação* em seu sentido mais estrito. Mesmo no caso limite hipotético de que encon-

trasse em minha circunstância um único esquema de vida, eu teria que decidir fazê-lo *meu* e nem sequer assim ele me seria rigorosamente *dado*.

Uma vez suposto esse projeto vital, as coisas se me oferecem como possibilidades — ou secundariamente como impossibilidades —; possibilidades, entenda-se bem, para viver, dando ao verbo viver o sentido *concreto* que só pode adquirir quando significa tal aspecto de vida determinada. Em vista desse projeto escolho entre os "fazeres" concretos que se me apresentam como possíveis e então executo minha vida, pondo em jogo o mecanismo de minhas atividades psicofísicas: respirar, alimentar-me, deslocar-me, manejar as coisas, tratar com meus semelhantes, recordar, imaginar, pensar. Mas às vezes minha circunstância não admite uma dessas atividades; por exemplo, não posso beber porque não existe água ao meu alcance, ou não posso ir a um lugar determinado porque entre ele e eu um rio se interpõe, ou então não posso tratar com meus semelhantes porque estes me evitam ou me perseguem. Note-se que a situação de uma circunstância me afeta só porque tenho certo projeto ou pretensão: agora, neste momento, não há água imediatamente à minha volta, mas como não pretendo beber, não me é problema; e também se quero ficar só, como o anacoreta, a aversão dos homens não constitui para mim um obstáculo maior, e sim talvez muito pelo contrário. Portanto, o decisivo é aquilo que eu *quero* fazer. Quando dentro da situação em que estou não posso fazer o que quero, faço *outra coisa*, isto é, deixo de querer *sensu stricto* o que antes queria — mesmo que o possa continuar desejando —, renuncio à minha pretensão inicial e a reformo, a converto em outra, a substituo por outra diferente. Mas a questão é saber se isto se passa sempre dessa maneira.

Se assim o fosse, a vida seria simples e sem problemas; estes surgem precisamente quando, por estas ou aquelas razões, não posso renunciar à minha pretensão: quando *tenho* que fazer alguma coisa determinada que me parece *necessária*. A isto podemos chamar *urgências vitais* e prefiro assim denominá-las, em lugar de "necessidades", para sublinhar sua circunstancialidade; com efeito, não é suficiente dizer que "necessito" fazer alguma coisa, porque se fosse só isso, se eu simplesmente tivesse que fazê-la "algum dia" — como os muçulmanos a peregrinação a Meca —, seria uma coisa simples; mas a gravidade está no fato de que tenho que fazê-la aqui e agora, e por isso me é urgente, me constrange, me pesa; por isso é *grave*. Tenho que comer, mas não "algum dia" e sim agora, hoje mesmo; tenho que respirar neste minuto porque de outra maneira morro; tenho que curar esta pessoa ferida antes que perca todo o sangue e morra, porque sem ela não quero viver.

Isto revela dois tipos de pretensões. Uma delas é *viver*, isto é, continuar vivendo: considero como urgências em sentido estrito as exigências de minha perduração na vida. Note-se porém que para tomar as urgências ou exigências como pressões exercidas sobre mim, que eu passivamente suporto, é preciso contar com o pressuposto de que quero continuar vivendo, porque no caso contrário, não haveria tais pressões; isto é, sou eu que exerço pressão, sou eu que faço a circunstância urgente e constrangedora com a minha pretensão de viver; é esta minha pressão que confere, por assim dizer, "relevo" às coisas e faz com que algumas delas sejam necessárias; por isso, "necessárias" não significa que me obrigam ou forçam e sim que eu as *necessito*, que são *necessitadas* por mim, e por isso me são necessárias; o alimento ou o ar perdem seu tremendo caráter coativo e "urgente" no momento em que desisto de comer ou de respirar, no momento em que decido não mais exigi-los; requisito significa, quando se observa bem, *requerido*; entenda-se, requerido *por mim*, e sua forçosidade depende de minha pretensão ou requerimento.

Há no entanto um segundo tipo de pretensões: aquelas que são "internas" ao viver. Com isto quero dizer que não é "urgente" só aquilo que é requerido para continuar vivendo e que a esfera das urgências é muito mais ampla que as exigências do "simples" perdurar. Algumas vezes "necessito" vitalmente coisas cuja ausência não determinará minha morte: se perco a fortuna ou não obtenho o amor de uma mulher, ou a liberdade me falta, estas situações não me impedem viver como a falta de ar, o frio glacial ou a fome; e, sem dúvida, digo que são coisas "necessárias", vitalmente urgentes. O que isto significa?

Quando se percebe que viver, para o homem, não significa alguma coisa determinada em geral, a questão se torna perfeitamente clara. O verbo viver, quando seu sujeito é a ovelha ou o tubarão, quer dizer algo extremamente concreto e preciso: respirar por pulmões ou brânquias, alimentar-se de ervas ou de animais, reproduzir-se, deslocar-se sobre verde vegetal ou dentro da água do mar. Enquanto a ovelha ou o tubarão podem fazer estas coisas, vivem, mas se pelo contrário elas lhes faltam, só lhes resta morrer: a ovelha sem capim ou sem ar perece; o tubarão sem presa ou atirado na areia, de barriga para cima, morre sem recursos. Mas no caso do homem, como viver não significa nada determinado, quando não é possível fazer alguma coisa *faz outra*; esta é a chave da fabulosa eficácia do ente humano: sua aptidão para experimentar novas formas de vida em vista das circunstâncias; em princípio — deve-se naturalmente tomar isto *cum grano salis* —, o homem é... o que pode ser. Mas isto tem sua contrapartida: se olhamos

as coisas por outro ângulo, o homem, como escolhe sua vida, não tem um repertório de "requisitos" fixos como acontece com a vida animal; não é possível dizer o que o homem "necessita" para viver até que se saiba o que entende concretamente por viver, isto é, o que decidiu ser — e, portanto, *necessitar*; porque isto é grave: o homem *decide necessitar* certas coisas — a expressão é deliberadamente paradoxal —, porque escolhe um ser determinado, que não tem, que não lhe é dado, e por conseguinte, tem que *se fazer* precisamente com essas coisas. E quando o homem decide *absolutamente* ser alguma coisa, quando se vincula a uma forma de vida e a *faz sua*, para ele, "viver" significa só isso, e o que é necessário para esse projeto ou pretensão, lhe é necessário sem mais, porque não admite nenhum outro sentido do viver e, portanto, não viver *assim* para ele significa morrer. Isto acontece quando o homem quer absolutamente e sem restrições ser leal, ser cristão, ser valente, ser rico, ser poderoso, ser veraz, ser o amante de uma determinada mulher. Se num certo sentido o homem é *o que pode ser*, em outro e também dentro de certos limites, é *o que quer ser*.

Isto situa em sua justa perspectiva o sentido das urgências vitais: também estas dependem de meu projeto de vida; como toda realidade vital, não são puros "fatos" mas derivam da vida, no sentido *concreto* que esta tem como vida humana; isto é, decorrem de uma figura precisa de vida ou pretensão vital. Inclusive aquilo que se costuma considerar mais "brutal" e fático, as necessidades, são alguma coisa que se constitui na vida e que supõem uma referência a ela; alguma coisa que, extremando a expressão, o homem *tem que fazer*. Com efeito, propriamente falando, nem sequer as necessidades lhes são dadas: também lhe são propostas, isto é, postas diante de sua pretensão. Ao homem só é dada a sua vida e como *quefazer*; e tudo o que nela é *vida* deve ser feito pelo próprio homem.

57. O TRATO COM AS COISAS

O homem está a todo momento rodeado de coisas materiais e a primeira forma de trato com as mesmas é o trato vital que consiste em usá-las, servir-se delas, manejá-las, evitá-las, procurá-las. Esta classe de trato supõe que as coisas estão *aí*, presentes em minha circunstância, e as minhas pretensões acham-nas, desde logo, propícias ou adversas. Mas pode não ser assim e as coisas não me serem presentes; nesse

caso sobrevirão outras relações diferentes que convém distinguir com algum cuidado.

Quando as coisas me são presentes é imediata minha relação com elas: diante da fruta presa à árvore, minha conduta costuma ser a de colhê-la e a comer: e é análoga a utilização da sombra quando faz calor ou da gruta quando faz frio; e quando a chuva sobrevém ou uma fera me ataca, o que faço é defender-me ou proteger-me. Evidentemente, nem sequer esta relação "imediata" é simplesmente *reativa*, salvo nos casos de puros "mecanismos" que se desencadeiam quase automaticamente: em primeiro lugar, o homem, como já vimos antes, come uma fruta, por exemplo, "depois" de não o fazer, isto é, iniciando um fazer que não resulta da simples presença da fruta diante de seus órgãos sensoriais; em segundo lugar, entre o seu desejo ou necessidade e a utilização efetiva da coisa costuma interpor-se um projeto mínimo, que se traduz numa "manipulação". Nao sei se tem sido acentuado devidamente o fato de que o homem é o único animal que coze, o único animal cozinheiro; mesmo no caso de ter o alimento à sua disposição, geralmente este lhe parece inutilizável ao natural, isto é, o homem projeta sobre ele uma imagem de alguma coisa inexistente — a iguaria preparada —, em nome da qual o "nega" e o declara não comestível; e então, adiando o comer, substitui o alimento presente pelo ausente e imaginário: o animal cru, capaz de o alimentar, pelo "assado" em projeto que começa por não existir. Nesta atitude do homem que *espera* que o assado esteja no ponto, isto é, que decide não comer agora o que há, para comer depois o que não há a não ser na sua imaginação, manifesta-se um dos modos radicais do humano.

Quando as coisas estão ausentes, isto é, quando não as tenho à mão, a situação não é forçosamente unívoca pois há muitas maneiras de não estar aí. A mais simples consiste no fato das coisas não estarem *aí* mas *ali*; isto é, as coisas não se acham no meu contorno imediato e sim em outro lugar, estando eu, portanto, obrigado a me deslocar — quando estão num lugar determinado e conhecido — ou a procurá-las — quando estão simplesmente "em algum lugar". Quando tenho fome e não tenho o que comer, procuro alimento; quando chove e não tenho refúgio, procuro um teto que me proteja. Há porém outras maneiras de "não estar aí". Consideremos três.

Em primeiro lugar, quando simplesmente não há a coisa necessária ou desejada, quando falta no âmbito de espaço e tempo em que me é mister, não posso nem utilizá-la nem procurá-la. Geralmente,

lembro-me daquilo que necessito e que em outras ocasiões esteve presente: quando chove ou faz frio e não há abrigo, lembro-me que o tive outras vezes e *sinto falta* dele; quando tenho que atravessar um rio e não há ponte nem balsa, comparo esta situação com outras em que, junto à corrente líquida, existia o instrumento que a superava, e acho minha situação atual deficitária em relação àquela. Como observou Ortega [1], nestes casos o animal nada faz e morre enquanto que o homem responde a essa situação com um tipo de atividade muito peculiar, que denominamos a *técnica*: "O animal, quando não pode exercer a atividade de seu repertório elementar para satisfazer uma necessidade — por exemplo, quando não há fogo nem caverna —, nada faz e morre. O homem, pelo contrário, faz desencadear um novo tipo de fazer que consiste em produzir o que não estava na natureza, seja porque não esteja em absoluto, seja porque não está quando faz falta. Natureza aqui significa o que cerca o homem, a circunstância. Assim, faz fogo quando não há fogo, faz uma caverna, isto é, um edifício, quando não existe na paisagem; monta a cavalo ou fabrica um automóvel para suprimir espaço e tempo. Ora, note-se que fazer fogo é um fazer muito diverso de se aquecer, cultivar um campo é um fazer muito diverso de se alimentar e fazer um automóvel não é correr." Mas o homem não se limita a suprir com sua técnica o deficitário de certas situações comparadas com outras passadas; além disso se lança projetivamente imaginando situações irreais e leva a cabo certas ações técnicas para conseguir que estas se realizem; isto é, compara a situação em que se acha com outra "interior" que ele mesmo "inventou" ou imaginou.

Tanto num caso como em outro, a técnica supõe dois momentos conexos e estritamente humanos: um que representa a *suspensão* da atividade à qual precisamente se tende; assim, *para poder* fazer uma coisa, o homem se põe a fazer *outra coisa* cuja conseqüência será a consecução do fim primordial; a técnica é o fazer *mediato* por excelência, porque está orientada aos *meios* como tais, propriamente falando, o que o homem executa em sua função técnica é isso que em castelhano se chama, em expressão gráfica, *fazer um poder*: é o que faz o construtor de uma casa ou de um automóvel, o agricultor ou o inventor do telefone. O outro momento é o que poderíamos chamar a *entrada em si mesmo*; a técnica supõe que o homem exerça uma atividade peculiar que consiste em pôr de lado a situação presente, o mundo exterior,

1. *Meditación de la técnica*, cap. I.

para lançar-se num mundo interior: o da memória no caso mais simples, o da imaginação nas formas técnicas superiores.

Mas isso não é tudo. O modo de trato com as coisas, quando a situação é a ausência daquilo que se deseja, consiste essencialmente em referir umas às outras, em estabelecer conexões entre elas, enfim em funcionalizá-las dentro de uma situação. Coisa alguma, separadamente, tem sentido técnico. Quando necessito atravessar um riacho e não acho em minha circunstância um recurso imediato, considero em torno as outras coisas imaginativamente, como elementos desta situação: "eu atravessando o riacho"; isto é, as faço assumir uma série de funções ou "papéis" alheios ao seu "ser" próprio presente e naqueles antecipo seu comportamento; quando a situação imaginada se me apresenta como coerente e possível, terei inventado um artifício técnico; por exemplo, quando imagino um tronco de árvore que deixa de estar arraigado ao solo, de suportar a carga de seus frutos, de dar sombra, de servir de poleiro para as aves, para desempenhar um papel que lhe é atribuído externamente: estender seu comprimento sobre o leito do riacho e oferecer sua resistência ao peso de meu corpo que anda sobre ele; ou então aparelhar sua capacidade de flutuação para levar-me sobre a água. Em outras palavras, refiro cada coisa a uma situação da qual tenho que "me dar conta" e para isso imagino minha vida em marcha; a técnica tem, portanto, à sua base uma atividade dramática ou novelesca, em grau mínimo que seja, e por isso o *pensar técnico* — que nem sempre coincide com o pensar dos "técnicos" — é uma das formas mais eficazes e rigorosas de pensamento. O que acontece é que o técnico, freqüentemente, interpreta seu próprio fazer com um repertório de idéias recebidas extemporâneas e inadequadas ao seu mister efetivo, e suas explicações só servem para confundir as coisas; nestes casos, que constituem maioria, *sa théorie ne vaut pas sa pratique*.

A segunda maneira das coisas "não estarem aí" é a sua *falha*. Na falha das coisas, começo por as ter e logo depois fico *sem elas*, ou então continuo de posse das mesmas porém de um modo deficiente que altera a situação. Caminhava com segurança sobre o solo e de repente este falha sob meus pés porque ele não existe mais, em absoluto, e me precipito no abismo, ou então não é mais resistente e eu me afundo nele; via as coisas à minha volta porque a luz as iluminava e agora estou às escuras porque a luz se apagou; estava com outro homem e a seu respeito sabia a que me ater e subitamente ele é acometido por um estranho desfalecimento, perde suas forças, talvez, se feche num silêncio misterioso e invencível, numa quietude definitiva. O decisivo é que eu estava numa situação em que sabia a que me ater, e a falha de uma

coisa me arranca bruscamente dela e me põe em outra em que, pelo contrário, não sei a que me ater; este é o sentido mais profundo da *estranheza* (θαυμάζειν) de que falavam os gregos; esta falha me é estranha, tira-me ou me arrebata da primeira situação e por isso sinto as coisas estranhas. E então, como Aristóteles já o via, *nada faço*; porém, talvez sua interpretação deste não fazer não seja a primária e radical.

Com efeito, Aristóteles pensa que a estranheza me faz perguntar o que as coisas são e em lugar de fazer algo com elas (τέχνη), as contemplo. Mas essa detenção do fazer não é fortuita; Platão ao narrar o mito da caverna já assinalara o doloroso deslumbramento que experimenta o homem que dela sai, e que lhe impede fazer qualquer coisa no mundo real até que, depois de um penoso esforço e uma espera, tenha se habituado à nova circunstância. Diante da falha das coisas, suspendo minha ação porque não sei a que me ater, porque não possuo minha nova situação, e por isso ela me é alheia, estranha: necessito conquistá-la de novo, possui-la, isto é, apreendê-la ou *compreendê-la*. Por isto, em lugar de prosseguir no curso de minha ação, inicio outra que consiste em *pôr em questão* a situação em que me acho e, concretamente, a coisa que falhou para mim. Pergunto qual é minha nova situação, o que implica a perguntar o que aconteceu, como passei da anterior a esta; e como o que aconteceu é, primeiramente, o fato de que algo inesperado aconteceu a uma coisa, em virtude do que esta desaparecera ou se alterara, nada mais posso fazer senão perguntar como é essa coisa para que possa lhe acontecer isso; em outras palavras, *o que* é essa coisa. E então, abandonando a *própria coisa*, que aí continua ou que não mais possuo, não por simples ausência mas por falha intrínseca, sou obrigado a me ocupar de *seu ser*. E assim como o "não haver" as coisas obriga o homem, para realizar sua pretensão ou viver, a fazer técnica, a "falha" das coisas que *há* o leva a perguntar por seu *ser*, isto é, a exercitar outra forma de pensar que se chama *conhecimento*.

Por último, a terceira maneira de "não estar aí" que agora nos interessa é a *latente*. Latente é o que *está oculto*, sublinhando-se tanto o oculto como o estar; isto é, aquilo que sentimos positivamente "escondido", emboscado *detrás* das coisas. É, portanto, o que acusa sua presença e ao mesmo tempo a nega, o iminente, o que poderia aparecer, o que talvez ameaça irromper em nossa vida. *Contamos* com o latente, mas não o temos. Nunca foi você surpreendido pelo entardecer na mata e longe de seu destino? Vemos as coisas perfeitamente, continuamos o nosso caminho com segurança, sem temor algum: mas a noite é "iminente". O que significa isto? Onde está a noite? Em parte alguma: ainda é dia; o sol ilumina os troncos das árvores, alongando

cada vez mais as sombras que se arrastam pelas encostas; descobre as rochas, faz os riachos brilharem. Não há o menor vestígio de escuridão. Mas contamos com a noite; cremos que as trevas sobrevirão, descerão sobre a paisagem, apagarão os contornos, envolver-nos-ão no desnorteamento, alterando fundamentalmente a realidade vital de nossa circunstância. O homem primitivo conta com as feras que permanecem ocultas, que não estão diante dele, mas que cercam com um halo de perigo o ambiente tranqüilo. Estou vivo, minha morte não tem "realidade" alguma, não está em nenhuma parte nem tem sentido fazer alguma coisa *com ela*; mas espera-me, não sei onde, não sei quando, e conto com ela. E o futuro inteiro que é, como já vimos, o latente por excelência, com o qual conto até o extremo de ter que viver agora em vista dele. E o *além*, que é latente como conceito, aquilo que está além de toda presença. E Deus, a quem "nunca alguém viu", de cuja suposta realidade depende o sentido de minha vida inteira, sem o qual não sei, em última instância, a que me ater para viver.

Este modo das coisas não estarem diante de mim, me conduz a um estranhíssimo trato com elas, porque exige que eu me esclareça a respeito da totalidade de minha vida e de minha circunstância. O latente contorna minha vida, por assim dizer, e acentua seu horizonte; torna-a una e inteira. Por isso, toda tomada de posição em relação ao mesmo, implica tomada de posição total, isto é, radical. Para tomar posse da situação em que a latência o coloca, o que o homem pode fazer, também, é *pensar*; mas enquanto o pensamento técnico ou mesmo o pensamento cognoscente ou científico podem ser "particulares", o pensamento ordenado ao próprio horizonte da vida, revelado pela latência que a envolve, forçosamente tem que ser *integral, radical,* ou *último*. Por outro lado, não fica esclarecido se forçosamente será *conhecimento* ou não. Quando o homem, descobrindo a vida em sua totalidade, acusada pela sua orla de latência, se põe a pensar, talvez possa optar entre *conhecer* o que as coisas *são* ou fazer outras coisas. Em todo caso, necessita saber a que se ater em relação à realidade inteira; necessita — de uma ou outra maneira — um saber de ultimidades, uma *verdade radical*. Nesta terceira maneira "das coisas não estarem aí" se encontra uma raiz da *religião* e da *filosofia*.

58. A NATUREZA E A CIÊNCIA NATURAL

Antes de continuar convém fazer duas observações. A primeira é que essas formas de trato com as coisas, que analisamos, são o resultado de um trabalho de interpretação. Essas formas "puras" não se dão isoladas na realidade mas coexistem na vida de cada homem; em sua situação, a cada momento, se entrelaçam e se condicionam reciprocamente e somente uma análise pode depreender os ingredientes desse complexo mostrando que, efetivamente, *estavam atuando* na realidade — por outro lado unitária e "simples" — de sua vida. A segunda observação é que não podemos entender por "técnica", "conhecimento", "religião" ou "filosofia" as formas destes modos humanos que encontramos em nosso mundo, e que são formas históricas concretas dessas possibilidades genéricas do homem; torna-se necessário historizar esses conceitos. Assim, deve-se ter presente que sob o nome de "técnica" podem se agrupar as técnicas mágicas com o mesmo direito que as técnicas do engenheiro; o chamanismo é uma técnica da mesma maneira que a cirurgia atual ou a terapêutica da penicilina; o fato de que esta nos pareça "eficaz" e o primeiro não, só indica que *cremos* nesta forma de técnica e não naquela, que uma é a *nossa* e a outra a dos outros homens; porém a função vital de uma e outra é a mesma. O que contribui para mais confundir as coisas é o fato de que a técnica *atual* é uma técnica *científica*, fundada nesse outro modo de trato com as coisas que é o *conhecimento*, na forma concreta de ciência. É muito importante, porém ver claramente que essa associação histórica entre ambas as formas de trato com as coisas, decisiva para as duas, por certo, e que lhes dá hoje características particularíssimas, não é minimamente "essencial", deixando intacta a peculiaridade de ambas as necessidades e possibilidades humanas, prévias à sua possível interferência.

Um fenômeno análogo se dá com a vinculação de religião e ciência na teologia; seria um erro fazer passar para a palavra "religião" tudo o que o cristianismo traz consigo sem atentar para o fato histórico, de tal magnitude que é mais que um fato e tem uma significação religiosa estrita, da pluralidade não só de religiões — no sentido de "confissões" — como também de *modos de religião*; por outro lado, se a conexão entre religião e teologia não é universal, são arriscadas as aproximações entre a religião e a magia, e significam uma confusão gravíssima; o fato de que algumas religiões se associaram a práticas mágicas, ou de que a magia tenha tido uma zona de coincidência com a esfera da

vida religiosa em algumas formas históricas, não deve ocultar a evidência de que a magia está muito mais próxima da técnica, como vimos, e se move até certo ponto na mesma "dimensão", que é bem diversa da estritamente religiosa[2]. E tão pouco deve induzir a confusão a "atitude técnica" que algumas pessoas ou grupos adotam, em relação aos conteúdos próprios da vida religiosa. Lembre-se, por exemplo, do emprego abusivo da perigosa metáfora "negócio da salvação", no processo de perda de seu sentido *religioso* que conceitos tais como milagre, sacramento, sacrifício, sofrem a miúdo, sendo vividos por grandes massas como "meios" ou "resultados" de ações técnicas, e no uso "quantitativo" e mecânico da oração, não só por seu automatismo como também por seu desígnio instrumental.

Cada uma das formas capitais de trato com as coisas supõe, portanto, uma atenção particular a uma zona da realidade, ou uma consideração desta última sob um determinado ponto de vista. Em um e outro caso, a realidade é vivida pelo homem como uma *interpretação*. Estas interpretações, pelo fato de o serem, não devem ser desqualificadas; unicamente deve-se evitar confundi-las com a realidade "nua"; entretanto, não deixam de ter um valor real porque se fundamentam, por um lado, na estrutura das próprias coisas, e por outro, no que o homem se propõe fazer com elas; por esta razão surgem em função de cada uma das formas capitais de trato com o contorno e variam historicamente, na medida em que esse mesmo quefazer humano, também varia. Sua mutação histórica interna revela seu caráter interpretativo e as localiza dentro da vida humana, evidência esta que tem sido encoberta pelas tendências abstratas do pensamento e pelo longo período de vigência destas grandes interpretações do real que, por isso, pareceram *permanentes*. Uma dessas grandes interpretações é a idéia de *natureza*. Será necessário nela nos determos por duas razões: a primeira, é a importância enorme que ela teve e ainda tem em nosso mundo ocidental; a segunda, é o fato de nos poder servir como exemplo fabuloso da dinâmica dos problemas e das soluções com que a vida humana tem que se haver.

A idéia de natureza surge historicamente como resposta humana a um situação; lembre-se que nesta acha-se incluída a pretensão do homem, isto é, o projeto parcial com que este "oprime" sua circunstân-

2. Veja-se o livro clássico de Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, apesar das deficiências de sua interpretação. Cf. também A. David-Neel: *Místicos y magos del Tibet*, Buenos Aires, 1942.

cia e desse modo a "põe em relevo". Deve-se distinguir portanto, com todo rigor, aquilo que se me apresenta *como realidade* e o que já é "solução" ou *interpretação*, por elementar e óbvio que isso seja; isto é, o que é resposta humana às exigências do contorno e de meu projeto originário em relação a ele. No item sobre "A circunstância", do capítulo anterior, indiquei dois ingredientes circunstanciais que assim definia: 1) O contorno físico formado pelas coisas que me são presentes aos sentidos. 2) O horizonte de "latências" do mesmo tipo ao qual essas coisas presentes me remetem, isto é, as coisas que, em princípio, podiam me ser presentes como as anteriores e que "suponho". E indicava que estes dois ingredientes *juntos* são interpretados pelo homem do Ocidente como "natureza", há três mil anos. Com efeito, o homem encontra à sua volta uma realidade que lhe é presente de modo imediato, com a qual está sem fazer esforço algum para isso, muito pelo contrário, com a qual tem que se haver desde logo; esta realidade irrompe em sua vida com um caráter corporal, fundado na índole de seu próprio *corpo*, que se encontra *nela*, afetado por ela e num certo sentido como parte sua. Mas a interpretação surge como tal no momento em que o homem executa — e necessariamente o faz — uma das três operações seguintes: 1) isolar dentro desse repertório de "dados" uma parte, à qual se refere univocamente e que assim adquire, *por exemplo*, caráter de "coisa" ou de "fato": uma árvore, uma rocha, a chuva, uma morte — trata-se só de exemplo porque há outras possibilidades —; 2) unificar esse repertório e o viver como *uma* realidade; 3) estabelecer uma conexão ou vínculo entre esse repertório ou alguns de seus ingredientes e *outras coisas*; por isso, o fato de tomar *juntamente* os dois elementos da circunstância, a que aludi anteriormente, *já* significa uma determinada interpretação, que até certo ponto *prejulga* o conteúdo da mesma dentro de uma ampla margem de oscilação.

Note-se que o mais elementar trato com as coisas obriga o homem a executar essas operações, isto é, a interpretar a realidade "dada" — que, por conseguinte, não é de todo dada mas sim só oferecida ou proposta —: toda ação vital se refere, em primeira instância, a uma parte da realidade, que fica por isso, "independentizada" e "unificada" ao mesmo tempo por essa simples ação; quando estendo a mão e colho uma maçã para a comer, delimito um fragmento do real e ao mesmo tempo torno una a complexidade múltipla de seus elementos; mas, em segundo lugar, essa delimitação remete necessariamente a uma orla ou halo que constitui o *demais*; por último, essa ação vital foi escolhida ou decidida em vista de um esquema da situação, no qual atuam as conexões com o latente, que contorna ou limita aquilo que está em minha

presença e precisamente dessa maneira muito determinada de ser latente.

Consideremos um caso limite, justamente por ser o mais simples e elementar: o da ação de comer. Entre os componentes de seu contorno, o homem distingue duas classes: o comestível e o não comestível; de onde procede esta distinção? Poder-se-ia pensar que é óbvia, resultante da própria índole dos objetos; isto é verdade mas não toda ela; com efeito, uma rocha não permite ser comida, um tomate sim; ora, o comestível não é, sem mais, aquilo que se pode deglutir: inúmeras são as coisas que se "pode" comer e que não são "comestíveis", como por exemplo a cera, as folhas das árvores, o petróleo. Poder-se-ia pensar no instinto; mas isto, que talvez explique o comportamento do animal — na medida em que o instinto é capaz de explicar alguma coisa —, torna-se inoperante no caso do homem, cujos instintos mal contam; o homem não come inúmeras coisas que instintivamente não lhe são repelentes e, pelo contrário, seu horizonte alimentício excede em muito o âmbito do "instintivamente apetecível": pense-se na cozinha refinada dos dois últimos séculos e de outro lado, nos "substitutivos" aos quais o europeu deste tempo se vê reduzido. O princípio de seleção do comestível é primeiramente *social* e portanto *histórico*: é comestível, de princípio e antes de tudo, o que a sociedade tradicionalmente o considera; note-se que o homem come certos peixes e não outros, a carne de alguns animais e a de outros não, *a priori* e sem comprovação alguma; e lembre-se a resistência enorme que é preciso vencer para superar esse repertório tradicional, como por exemplo quando a necessidade ou o refinamento — a fome infra-humana ou o comer como prazer supérfluo — fazem comer um animal *novo*, seja ele o cavalo ou a ostra. Acontece freqüentemente que uma repugnância inveterada por um alimento não se fundava em nenhuma propriedade objetiva do mesmo, e um vez superada, o dito alimento adquire carta de cidadania, isto é, vigência social, nem mais nem menos que um uso. E não é necessário recordar o caráter prescrito ou vedado de certos alimentos, por razões religiosas ou de grupo social.

Mas isto não é suficiente. Quando o homem come — quando o homem come humanamente, quero dizer, quando *se põe* a comer *este* alimento determinado —, o faz por alguma coisa e para alguma coisa; isto tudo parece evidente: come — dir-se-á — porque tem apetite e para se alimentar. É verdade, mas é conveniente insistir um pouco. Quando o homem de certos povos primitivos devora o cérebro ou o coração de outro homem, o faz para se apropriar de suas qualidades pessoais, seu valor ou sua resistência, não porque acredite que aquelas

residem nessa parte do corpo e sim porque ao comê-las lhe são "comunicadas", são feitas "suas". Quando um europeu moderno come um alimento, o faz porque acredita que é de natureza "alimentícia", porque crê que sua índole é tal que possui "por si mesma" eficácia nutritiva. Finalmente, o homem com conhecimentos bioquímicos que come um determinado alimento, porque o considera produtor de tantas calorias e dotado de um conteúdo vitamínico de efeitos fisiológicos concretos, refere esse alimento a um pressuposto geral, que é a ciência vigente. Portanto nos três casos, *comer*, excluídas as coincidências mecânicas, significa vitalmente três coisas diferentes. No primeiro, a coisa comida é referida a um horizonte de *latências* míticas ou mágicas; no segundo, à "natureza" latente, como princípio de eficácias; no terceiro, a elementos também latentes aos quais se atribui, ademais, um caráter *natural*.

Pois bem quando o homem refere seus "dados" presentes a uma latência "do mesmo tipo", isto é, que poderia estar igualmente patente ainda que de fato não o esteja, *interpreta* seu contorno como *natureza*. Mas com isto não só não se resolveu a questão como podemos mesmo dizer que agora começam os problemas.

Quando o ato de comer as vísceras do inimigo morto adquire seu "sentido", em virtude da crença de que dessa maneira as faculdades ou potências do morto "passam" ao vivo, ou quando se interpreta a morte como conseqüência de um feitiço, mesmo sendo ocasionada por um acidente ou um ferimento[3], o fato atual e presente se entrelaça com alguma coisa totalmente heterogênea e inacessível que não se pode patentear, de tal modo que o próprio vínculo é *per se* secreto e nunca pode ser manifesto. A isto Lévy-Bruhl denomina, com uma expressão demasiado intelectualista para ser suficiente, a "indiferença pelas causas segundas". Pelo contrário, a crença numa *identidade* profunda sob as diferenças, inclusive da mais radical, do patente e do latente, é a raiz da idéia de natureza. A primeira conseqüência disto é admitir-se uma via ou caminho do latente ao patente, interpretando-se este último como *vindo* de outra coisa. A forma de relação entre as necessidades é, pois, a conexão fundada numa identidade mais ou menos remota. Por isso, desde o começo tomou-se o modelo da geração como esquema da idéia de natureza — *natura* — ou *physis*: os viventes vêm de suas sementes, em última instância uns dos outros, e todos de um fundo genético universal; por isso também a natureza foi entendida como *prin-*

3. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, caps. I, II.

cípio (ἀρχή), e este como *ponto de partida*[4]. Pode-se compreender bem como "natureza" passou a significar um modo de ser unitário, que se chamou a natureza de uma coisa e, em segunda instância, a natureza *das coisas*, que podia atuar como princípio de explicação, isto é, colocar cada coisa em conexão com o resto da circunstância. Ora, como o fundamento último da natureza é a identidade, o modo de explicação natural teve que consistir desde logo na *redução* do imediato e patente ao latente e mediato, que desse modo ficava patenteado ou manifesto; uma regressão, portanto, do principiado ao seu princípio.

Este é, em resumo, o esquema interpretativo da realidade que conhecemos com o nome de natureza. Mas são necessárias outras precisões. Com efeito, não nos pode contentar esta idéia de natureza como um *fato*: uma vez demonstrado que o homem, em certos momentos da história, substituiu sua interpretação tradicional da realidade por outra diferente, que é a idéia de natureza, temos que averiguar por que isto aconteceu; em outros termos, temos que *derivar essa idéia* da vida humana numa de suas formas concretas. E isto significa que temos de ver como o homem chega à interpretação natural da realidade em que se encontra, porque se propõe fazer com ela alguma coisa determinada, diversa do projeto do homem anterior. A circunstância imediata é para o grego diferente daquilo que é para o primitivo australiano porque *viver* significa uma coisa muito diversa para um e outro, visto que são diferentes as suas pretensões e, portanto, não se propõem fazer o mesmo com esse contorno.

A vida primitiva, como a do melanésio por exemplo, apresenta três características diversificantes: em primeiro lugar, possui um horizonte sumamente estreito e opera com um repertório de objetos muito reduzido; em segundo lugar, o trato com estes costuma ser quase imediato, sua utilização direta ou através de uma manipulação muito simples; em terceiro lugar, essa mesma redução de seu horizonte e o fato de dispor de um passado exíguo, fazem com que seu esquema vital seja, de um lado, extremamente vago, e de outro, escassamente inserido num futuro. Esta forma de vida se vê, pois, numa circunstância composta de muito poucas coisas, de uso já "dado" e portanto previsto, em virtude de sua simplicidade e de um estado de crenças recebido, e estabelece escassas associações entre essas coisas porque seu projeto vital não requer mais, sendo como é de muito pouco alcance. Como conseqüência disto temos que as referências de umas "coisas" a outras mal

4. Aristóteles, *Metafísica*, V, 1 e 4.

contam, e só aparece a necessidade de se dar conta dessa circunstância em seu conjunto. Nessa situação, o australiano pode muito bem não ter necessidade de pensar que as coisas têm natureza: o conceito do *maná*, pelo contrário, que supõe uma força ou eficácia inscritas nas coisas e que atua "irradiando-se" delas — se cabe a expressão —, mas não em virtude delas, lhe permite "se dar conta" das situações graves sem fazer com que as *próprias coisas intervenham*. Por isso interpreta a morte de um homem qualquer pensando que lhe foi extraída a gordura dos rins, apesar de que se averigue que *de fato* não houve a menor incisão e de que não se acredite na eficácia "real" ou "natural" dessa gordura; pela mesma razão, em caso de moléstia, toma os remédios para se curar, mas não porque espere deles alguma ação terapêutica "de coisa para coisa"; assim, é indiferente que os tome a mulher do enfermo ou ele próprio. O fato da morte de um homem, inclusive quando as causas são tão claras — em nosso sentido — como quando morre de uma lançada ou vítima de uma fera, é interpretado como feitiço ou sortilégio, do qual é *prova* — note-se bem isto — a própria morte sob a lança ou entre as presas da fera, que aparecem como simples agentes ocasionais do que aconteceu efetivamente: que o morto fora "entregue" ou "condenado" por um sortilégio.

Imaginemos agora outra forma de vida em que, pelo contrário, o horizonte seja muito mais amplo e o mundo mais rico em ingredientes; se, além disso, as necessidades vitais podem ser atendidas com certa facilidade deixando ao homem uma margem de ócio, e ainda um longo passado lhe oferece um repertório de experiências e possibilidades humanas, o projeto vital desse homem será muito mais amplo e, por outro lado, estará menos determinado e imporá uma exigência maior de escolha. Para viver deste modo, o homem necessita contar com as coisas em dois sentidos diferentes: em relação às suas conexões mútuas porque vai utilizá-las de maneira coerente, para fazer uma técnica por exemplo, e quanto ao seu comportamento futuro, para poder realmente projetar sua vida com certa precisão. Por isso, a multiplicidade das coisas e sua mudança constitui o maior tropeço: o fato de que as coisas sejam muitas e variáveis, faz com que o homem não saiba a que se ater quando quer viver este novo tipo de vida.

Desta dupla necessidade vital surge a interpretação do contorno como natureza. As coisas são uma multidão cujas relações permanecem ocultas; além disso, variam no decorrer do tempo, crescem e diminuem, alteram suas qualidades, e sobretudo, aparecem e perecem; por último, e além de suas vicissitudes internas, sobrevêm ao homem ou lhes faltam inesperadamente. Como pode ele projetar sua vida? Necessi-

taria saber como as coisas se comportam em presença umas das outras; como irão atuar amanhã, como irão irromper no cenário da vida ou dele se ausentar. Em alguns casos concretos, a mudança, e inclusive a produção das coisas, aparecem com certa coerência: quando se trata da geração. Um animal ou uma planta crescem, vão passando por formas diferentes em virtude de um movimento interno que parece emergir deles próprios; mesmo seu aparecimento foi um "vir da" semente ou dos progenitores. (Tenha-se presente, é claro, que isto não é *óbvio* mas sim já uma interpretação que também surgiu historicamente; pode-se ler o que diz Lévy-Bruhl acerca da maneira de entender a concepção na Austrália e na Polinésia[5], e ver-se-á a que ponto os mesmos "fatos" podem ou não atuar como princípio de compreensão.) A isto, à geração se denomina natureza (φύσις, *natura*, de φύω, *nascor*). Natureza é, inicialmente, geração e nascimento; em virtude dela, duas coisas *no fundo* são a mesma, porque uma *vem* da outra. Com isto temos o núcleo da interpretação: do imediato e manifesto se faz apelo ao mediato e secreto; das duas coisas que vejo ou vi antes, à coisa única que ambas no fundo são; e em seguida se pensa que esse fundo é efetivamente a natureza. É, portanto, o fundo de onde as coisas saem e ao qual elas se reduzem, e nessa medida é mais "importante" e mais radical do que cada uma delas. Por isso a natureza é princípio, ἀρχή , no duplo sentido de *origem* ou ponto de partida e de mando ou *poder*. Deste ponto de vista é essencial a unidade ou identidade da natureza. As coisas, no fundo, isto é, em sua natureza, são o mesmo; e esta exigência de identidade vem sobretudo de que o princípio é, repito, poder ou mando, alguma coisa que impõe uma ordem (κόσμος τάξις), em virtude da qual o homem pode saber a que se ater, no meio da multidão variável do imediato. Lembre-se o verso de Homero[6] que Aristóteles se compraz em repetir: "Não é bom o mando de muitos: que só um seja o chefe" (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη εἷς κοίρανος ἔστω). Aqui se encontra uma das raízes do monoteísmo grego, de origem nitidamente filosófico, e que surge na mesma direção da especulação sobre a natureza (περὶ φύσεως), precisamente em oposição à religião popular dos helenos, que se movem no âmbito da cosmogonia e do mito e não no da *physis*. Por isto a filosofia grega que se inicia como um *ateísmo* — em relação aos *deuses* — vem dar num *teísmo* — de Deus —, e Sócrates representa dramaticamente a personificação deste equívoco.

5. *La mentalité primitive*, cap. XIV, II.
6. *Ilíada*, II, 204. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10, 1076 a 4.

É claro que com isto não se encerra a questão. Acabamos de ver como a natureza é uma interpretação do contorno presente, derivada de uma determinada forma da vida humana; é, pois, uma realidade histórica. E isto mostra, seja dito de passagem, o pouco sentido que há em denominar o primitivo "homem da natureza", ou *Naturmensch*, porque ele é justamente o homem para o qual a natureza não existe, que a rigor não está na natureza porque não interpreta, dessa maneira, a sua circunstância ou mundo. Por outro lado, apelar para o conceito de *sobrenatural*, como costumam fazer os etnólogos, para explicar o sistema de relações e poderes que se dão na vida desse homem primitivo, é uma ingenuidade, porque o "sobrenatural" só aparece em função de uma natureza; e quando, percebendo-se isto vagamente, se diz que "tudo é sobrenatural" para esse homem, com essa expressão gratuita renuncia-se a entender sua vida, contentando-se o etnólogo em pensar o que lhe pareceriam as coisas se *ele* fosse primitivo.

Dizia que a questão não fica com isto encerrada. Com efeito, essa interpretação que é a idéia da natureza não está dada de uma vez para sempre; o esquema vital do homem, embora tenha um núcleo — aquele que é raiz dessa interpretação genérica — que permanece por um longo tempo, vai variando, isto é, mesmo dentro da vigência da idéia de natureza, o homem pretende fazer coisas diversas com ela e, por conseguinte, sua interpretação além de ser histórica, possui uma história interna. Mas isto não é tudo: essa interpretação, a rigor, não é uma construção intelectual e por isso há um equívoco quando se fala da "idéia da natureza". Pode-se tratar de duas coisas: 1) da idéia que tenho da natureza; 2) da idéia que *é* a natureza. Com isto quero dizer que a natureza em si mesma, é uma "idéia", isto é, uma *realidade interpretada*; é este o seu sentido mais profundo, mas posso me pôr a pensar acerca dessa natureza e ter uma idéia dela, isto é, pensar alguma coisa determinada a respeito de sua realidade: é isto, por exemplo, que faz a chamada "ciência da natureza" ou física. O erro está em tomar a natureza como a realidade, sem mais, esquecendo-se seu caráter interpretativo; e se pensa então que a física é uma *ciência da realidade*, sem advertir-se que, devidamente tomada, só num segundo momento é ciência de realidade, porque é ciência da "interpretação da realidade" que conhecemos pelo nome de "natureza". Por esta razão, a palavra natureza aparece como duplamente equívoca: primeiro, pela sua historicidade; segundo, porque esta historicidade afeta ao mesmo tempo a natureza como interpretação vital da realidade — a natureza *das coisas* — e a natureza como conceito científico — a natureza *dos físicos* —. Esta equivocidade é tão profunda que a evolução da própria

ciência da natureza consiste, em grande parte, em tomar consciência da mesma e superá-la, distinguindo as duas naturezas, de maneira que a física seja cada vez mais *física* e cada vez ***menos ciência da realidade***[7].

Não cabe aqui uma exposição da história da idéia de natureza, nem das vicissitudes do saber acerca da mesma[8]. Tampouco posso abordar aqui o estudo do problema da natureza *sensu stricto*; tratava-se somente de indicar o seu lugar no horizonte dos problemas vitais e o descobrir em estado nascente, isto é, como problematicidade. Para terminar, seja suficiente assinalar que o método adequado para compreender o que *é* natureza, é entender o que ela *vai sendo*, em vista do programa vital com que o homem enfrenta, a cada momento, seu contorno físico; e seria sobremaneira sugestivo e não excessivamente difícil, fazer uma "história da natureza" a partir deste ponto de vista. Por outro lado, só pode ser entendido o ser da física quando visto como um determinado quefazer ao qual o homem se dedica em virtude desse mesmo projeto vital, e que varia historicamente à medida que aquele se vai capacitando de que a missão da física não é averiguar o que as coisas *são* e sim executar certas *operações*, fundamentalmente *métricas*, que permitem um peculiar "manejo" da realidade; deve-se advertir, porém, em que esse manejo não é simplesmente "técnico"; é também *mental*, isto é, o físico aspira saber a que se ater em relação ao

7. Cf. X. Zubiri: "La idea de naturaleza; la nueva física" (em *Naturaleza, Historia, Dios*, principalmente as p. 354-377).

8. Pode-se ver o livro de R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, 1945. Collingwood conclui seu livro com a advertência de que um "fato científico" é uma classe de fatos históricos e que não podem ser entendidos se não se compreende o que é história e fato histórico; outro tanto — acrescenta — acontece com as teorias físicas, que também são fatos históricos, só compreensíveis quando se tem isto presente e assim se as interpreta, isto é, fazendo investigação histórica. A ciência natural — escreve — existe e sempre existiu num contexto de história e a sua existência depende do pensamento histórico; e por isso só é compreensível em função da história, à qual nos remete: "I conclude that natural science as a form of thought exists and always has existed in context of history, and depends on historical thought for its existence. From this I venture to infer that no one can understant natural science unless he understands history; and that no one can answer the question what nature is unless he knows what history is. This is a question which Alexander and Whitehead have not asked. And that is why I answer the question, "Where do we go from here?" by saying, "We go from the idea of nature to the idea of history" (p. 177).

Citei por extenso estas afirmações de Collingwood não tanto pelo seu conteúdo — decididamente menos radical do que o formulado no texto — como pelo seu valor sintomático, já que aparecem num meio intelectual bem diverso: certas evidências, quando se chega a uma determinada altura dos tempos, tornam-se patentes por si mesmas e irrompem em todo pensamento que conserve os olhos abertos para a realidade e que tenha sensibilidade para o que é problema e o que é entender.

mundo *físico*, que é *também* uma realidade. O erro está em crer que é a realidade efetiva com a qual me encontro, queira ou não, e que portanto a física é *conhecimento* no sentido radical do vocábulo: o de saber a que se ater em relação à *própria* realidade.

59. A SOCIEDADE

Como vimos anteriormente, viver para o homem é ao mesmo tempo estar no mundo e conviver: dois modos essenciais do "ser com". Isto significa que o *mundo* do homem — no sentido mais profundo desse termo — é duplo: é natureza e sociedade. Não se pense porém que se trata simplesmente da minha circunstância incluir, ao lado das "coisas" outros entes que são os homens, porque neste sentido os homens são também parte da natureza; o que é decisivo é estes homens funcionarem como centros de outras vidas de cujas circunstâncias eu sou uma parte. Encontro pois em minha circunstância, desde logo e originariamente, outros homens que também me encontram e contam comigo, como eu conto com eles; portanto conto com eles de um modo peculiar, que inclui seu contar comigo. Por isso, nossa conduta recíproca se orienta de maneira muito diversa daquela que atua em vista das coisas, porque se é certo que estou nestas, elas a rigor não estão comigo; por isso mesmo lhes falta, ainda no contato mais imediato, essa "proximidade" que faz com que os outros homens sejam *próximos* para mim.

A esta situação que excede em muito a simples coexistência, denominamos *conviver*. Note-se porém que ainda permanecemos na vida individual. Trata-se de *minha vida*, dentro da qual encontro logo de início os outros: não se trata pois de uma "vida coletiva" mas sim do fato de que a vida humana, em seu sentido radical e primário, como tal vida individual minha, tua ou dele, inclui uma dimensão social; a convivência não é nada acrescentado à vida do indivíduo mas sim um de seus modos originários tanto como sua localização espacial, sua temporalidade ou sua imersão no contorno físico. Dir-se-á que o homem pode estar só; mas — além de que a rigor não é verdade — isto vem provar o caráter essencial da convivência, pois unicamente pode estar *só* um ente cujo ser consiste em estar acompanhado. Uma pedra não está nem pode estar só; a solidão não é uma "propriedade" ou "qualidade" real: estar só não é como estar sentado ou estar cansado ou estar

dormindo. A rigor, é uma determinação intencional: estar só quer dizer *estar só de alguém*; a solidão é um modo de conviver com os outros no modo concreto da ausência e é, portanto, privação efetiva. Forçando a expressão, podemos dizer que necessito dos outros para estar só... deles.

Mas uma vez chegados a este ponto convém redobrar a atenção para não cair em vários erros possíveis. Há dois mais importantes: o primeiro deles seria crer que a convivência é alguma coisa secundária na vida individual, de sorte que os indivíduos, existindo cada um por si, se reúnem ou se "associam" para realizar algum fim. Neste caso, a convivência será algo derivado e perfeitamente redutível à realidade humana individual, a qual poderia explicá-la como resultado de uma ação *consecutiva*; existiriam pois homens individuais, *de fato* em número plural, e estes decidiriam conviver em vista de um *fim*. O segundo erro, ainda mais perigoso porque é mais sutil, consistiria em identificar sem mais a *convivência* com a *sociedade*. É necessário examinar isto com mais vagar.

Pensou-se tradicionalmente que se deve distinguir duas coisas: o indivíduo e a coletividade, o individual e o social; portanto, quando se trata *só* de mim é suficiente falar do indivíduo e quando aparecem os outros homens já se está diante da sociedade. Esta idéia tem tornado estéril os melhores esforços da sociologia, inclusive nas mentes mais perspicazes que a ela se dedicaram nos últimos cinqüenta ou sessenta anos: Tarde, Durkheim, Simmel, Freyer e o próprio Max Weber. "A sociedade existe onde vários indivíduos entram em ação recíproca", escreve Simmel. E acrescenta: "Esta ação recíproca é produzida sempre por instintos determinados ou por fins determinados."[9] O que implica o seguinte: 1) os indivíduos preexistem à sociedade; 2) esses indivíduos, em virtude de uma atividade sua, "entram" em sociedade; 3) basta haver uma ação recíproca de indivíduos para que haja sociedade; 4) a sociedade supõe "finalidade", instintiva ou deliberadamente desejada. Max Weber, por sua parte, entende por sociologia a ciência da "ação social"[10], e assim define esta última: "A ação social... se orienta pelas ações de outros... Os "outros" podem ser individualizados e conhecidos ou uma pluralidade de indivíduos indeterminados e completamente desconhecidos."[11] Isto significa que para Weber também basta

9. *Sociologia* (trad. esp.), I, p. 15.
10. *Economía y sociedad* (trad. esp.), I, p. 4.
11. *Ibid.*, p. 20.

haver inter-ação orientada na conduta recíproca para que haja sociedade; ainda mais, exclui formalmente a distinção decisiva que coloca o problema sob uma nova luz e permite ver com clareza.

Esta distinção a faz Ortega entre o *interindividual* e o social[12]. Com efeito, não é possível passar "do indivíduo" à "sociedade"; por incrível que pareça, tem sido sistematicamente esquecida uma coisa evidentíssima e óbvia: "os indivíduos", note-se, os indivíduos no plural, mas como tais indivíduos, isto é, a primeira forma dos "outros" que Weber considera. A convivência é, desde logo, convivência de indivíduos como tais, do indivíduo que sou eu com o indivíduo que é você. Minha vida individual está em relação com outras vidas igualmente individuais. Quando dois namorados conversam, o fazem enquanto duas pessoas absolutamente individuais, precisas, insubstituíveis, e o mesmo acontece com a relação do pai com o filho ou dos amigos entre si. Trata-se pois da vida individual: não de *uma*, naturalmente, mas de várias; porém sempre do modo de ser que lhe é próprio. As relações interindividuais se dão no âmbito da vida de cada um, são ações minhas que executo por alguma coisa e para alguma coisa, que, por conseguinte, têm sentido para mim, as compreendo e por elas sou responsável. Se entendermos por sociedade algo diverso da vida individual, não há ainda sociedade. A rigor, a vida humana, da qual o conviver é uma das dimensões, tem duas possibilidades dentro da convivência: a *solidão* e a *companhia*. Em ambas comparecem os *outros*, em formas distintas, como presentes ou como ausentes: estou com os outros ou estou só dos outros; mas como em última instância minha vida é minha, é aquilo que *eu* faço e que acontece comigo, insubstituivelmente e sem que alguém possa tomar o meu lugar ou compartilhar comigo esse fazer que consiste em decidir o que vou ser a cada momento, a solidão é sua raiz mais profunda, e toda companhia não é mais que um esforço — que culmina na amizade, no amor — de uma solidão compartilhar outra solidão. Em suma, *acontece comigo* o estar com os outros, o estar acompanhado, isto é, em minha solidão radical me acontece a companhia.

12. Ortega expôs suas idéias sobre a sociedade, em forma fragmentária, em diversos livros e cursos. Em 1934-35 realizou na Faculdade de Filosofia e Letras de Madrid um seminário sobre *Estrutura de la vida histórica y social*, no qual tive a ventura de participar, e que é, sem termo de comparação, o que existe de mais penetrante sobre o tema, de que tenho notícia; mas não é esta ocasião de resumi-lo e apenas assinado aqui o seu ponto de vista. (No Instituto de Humanidades (1949-50) ministrou um curso sobre *El hombre y la gente*, publicado em 1957 como volume I de suas *Obras inéditas*.)

Há, porém, outro tipo de fatos completamente diversos: aqueles em que a convivência perde seu caráter interindividual, isto é, quando me encontro em relação com outros homens não enquanto são certos indivíduos determinados, que existem para mim como tais e para os quais existo eu precisamente, mas pelo contrário, fora de nossa individualidade, enquanto um e outros somos "quaisquer". Quais são estes fatos e qual é seu caráter?

Quando acordo pela manhã e vejo entrar pela janela uma luz dourada, interpreto imediatamente esse fato pensando que "faz sol". Se analiso o que "entendo" por isso, acho o seguinte: que o Sol, um enorme astro incandescente, irradia ondas luminosas que, atravessando espaços extensíssimos, chegam até minha janela. Ora, a rigor não vejo isso, não me é patente; nem sequer o pensei, me aconteceu ou o observei; é simplesmente o que *creio* que seja esse fato com o qual começo o meu dia. E se pergunto *por que* o creio, isto é, se procuro em mim a origem dessa opinião, descubro que não tenho razões ou motivos pessoais para isso; creio porque é o que se *crê* — note-se em meu contorno —. Trata-se pois de uma crença cujo primeiro sujeito não sou eu mas os *outros*; quem? Ninguém determinado, todos, qualquer um; e, pelo menos em princípio, cada um dos que crêem que o astro chamado Sol nos envia ondas luminosas, o crê pela mesma razão que eu: porque os outros o crêem. Aqui aparecem, pois, os outros homens, mas em forma diversa daquela em que se trata de minha mulher, meu pai ou meus amigos: trata-se de alguém "impessoal", de alguém que propriamente não é "ninguém", que não é o sujeito de uma vida individual; é um modo de presença do *humano*, irredutível ao conhecido antes: o da vida *sensu stricto*, que como vimos é sempre a de cada um, minha, tua, deste ou daquele.

Quando me levanto, me visto; e faço com uma roupa bem determinada, um paletó e calças. Por que este vestuário e não outro? Eu que o imaginei? De maneira alguma. Vi-os nos outros e decidi adotá-lo porque me agrada ou o acho cômodo? Também não. Não estou aderindo de maneira alguma a esse modo de vestir; não imitei ninguém que o use; visto isso e não uma túnica, um gibão ou uma casaca, porque é o que *se veste*, isto é, o que vestem os outros; e cada um dos outros o usa pelo mesmo motivo, o que significa, ao pé da letra, que ninguém tem um motivo pessoal para usá-lo, nem sabe por que se há de usar lapela, nem por que se usa gravata; e quando vários homens falam de seus trajes, concordam quase sempre, com uma unanimidade rara, no absurdo dos mesmos; depois do que, não os substituem por outros, como seria de supor, mas continuam usando os mesmos e quando mandam

fazer outros novos, reincidem no absurdo, ao pé da letra; assim, nem sequer se atrevem a escolher uma linda seda azul ou um veludo amarelo que teriam encantado um marquês de Versalhes ou um florentino do século XV; pelo contrário, prendem-se a um repertório bem estrito de tecidos, cores e matizes. E uma mulher não se atreverá a mostrar as costas... antes das dez da noite; e então, só depois de ter ocultado as pernas que mostrava livremente uma hora antes[13]. E o homem, para cumprimentar, tirará o chapéu mesmo sem saber o que isto significa e embora o aborreça porque é calvo e teme resfriar-se, enquanto a dama não o tirará de modo algum, embora deseje ver-se livre de seu estorvo: simplesmente porque o primeiro é o que *se faz* e o segundo o que *não se faz*. E os guardas do parque ou os empregados dos cafés fecharão suas portas a tal hora determinada mesmo que seja quando comece a ser agradável estar junto à frescura das árvores ou a se animar a concorrência, porque assim *foi disposto*; e se se perguntar por quem o foi, responder-se-á: pela "autoridade", que como tal não é ninguém determinado, nenhum homem individual, ainda que aconteça encarnar-se num senhor cinqüentão chamado Martins ou num rapaz chamado Rodrigues, indiferentemente, cada um dos quais possui — além de sua autoridade — uma vida individual e concreta.

Estes são os fatos sociais: crenças, usos. Não são "coisas", não são natureza mas são realidades, porque tenho que contar com eles, a isso me obrigam. São realidades "humanas" porque os encontro em minha convivência com os outros homens e se referem a estes, mas a nenhum determinado, isto é, se eu for analisando os indivíduos um a um, a *ninguém*. São-me impostos, porque se falto a eles os outros tomam represália; por exemplo, não me atrevo a sair à rua vestido de veludo amarelo porque seria automaticamente centro de uma atenção inusitada e ninguém aceitaria minha companhia: nenhum amigo animar-se-ia a passear comigo, nenhuma mulher sentar-se-ia comigo num café, nenhum chefe me toleraria em seu escritório, os alunos perderiam o respeito por mim. Por quê? Por que o meu traje não lhes agradava? Não; talvez o achassem magnífico; simplesmente porque *não se usa* vestir assim; cada um dos que tomassem essa represália social não o faria por impulso próprio, por motivos pessoais, mas sim obrigado pela "sociedade": os usos são impostos a *todos* os indivíduos e portanto, por nenhum deles, por aquilo que se chama, com expressão viva e significativa, que Ortega preencheu de precisão terminológica, *a gente*.

13. (Este "uso", plenamente vigente em 1946, já está abolido.)

Esses usos não têm "sentido"; compreenda-se bem, não o necessitam ter e se o têm é por mero acaso; e mesmo assim, não são cumpridos pelo seu sentido e sim por sua vigência. Isto tem uma conseqüência importantíssima: a ação que realizo em virtude de um uso não é propriamente *minha*, não o faço concretamente por alguma coisa e para alguma coisa, não a escolhi,não me sinto solidário dela e nem sou, em última instância, responsável por ela. Por isso, os usos são — podem ser — ininteligíveis, irracionais, por vezes literalmente monstruosos: assassinatos rituais nos povos primitivos, cerimônias de puberdade nas meninas, como relata Krische, queima de viúvas na Índia ou de bruxas na Europa etc.

Os usos funcionam, pois, como puros mecanismos, como fatos brutos e com freqüências brutais, com os quais os indivíduos deparam e que sobre eles exercem sua pressão. Neles se faz presente essa realidade estranha e tremenda que é a *sociedade*, na qual estou mergulhado desde logo e sem decisão de minha parte — sem "associação" — e que constitui, por assim dizer, outra natureza embora de origem humana; isto é, uma forma de humanidade desumanizada, uma vida que não é de ninguém, que não é propriamente vida, uma "vida coletiva" que encerra, como o seu próprio nome, uma perpétua contradição interna. Não havíamos dito, porém, que nada pode ser tomado como simples *fato*, que é necessário derivar da vida toda realidade humana, para compreendê-la em virtude da *razão vital* que essa mesma vida implica?

A isto deve-se responder, em primeiro lugar, que essa exigência é real mas nem sempre pode ser cumprida; isto é, que os fatos nunca podem servir de princípio de explicação, nada nos faz entender e muito pelo contrário, nos apresentam problemas que podemos ou não resolver. Em segundo lugar, é possível tentar encontrar uma origem vital da sociedade, uma compreensão do social *a partir da vida*, e é essa precisamente a tarefa da sociologia; essa e não outra. Deve-se porém distinguir dois tipos de "fatos" que pedem compreensão: 1) o fato dos usos, isto é, o fato de que existam usos; 2) o fato que é cada uso, seu conteúdo concreto.

Relativamente ao primeiro, basta citar algumas linhas de Ortega, que dentro de sua grande concisão, esclarecem bastante a questão:

"Os usos produzem no indivíduo estas três categorias principais de efeitos:

"1º. São pautas do comportamento que nos permitem prever a conduta dos indivíduos que não conhecemos e que, portanto, não são para nós indivíduos determinados. A relação interindividual só é possível com o indivíduo a quem conhecemos individualmente, isto é,

com o próximo. Os usos nos permitem uma quase convivência com o desconhecido, com o estranho.

"2º. Ao impor, por pressão, um certo repertório de ações — de idéias, de normas, de técnicas — obriga o indivíduo a viver à altura dos tempos e nele injeta, quer queira quer não, a herança acumulada no passado. Graças à sociedade, o homem é progresso e história. A sociedade entesoura o passado.

"3º. Ao automatizar uma grande parte da conduta da pessoa e ao lhe dar resolvido o problema de quase tudo o que têm que fazer, permite à mesma que concentre sua vida pessoal, criadora e verdadeiramente humana em certas direções, o que, de outra maneira, seria impossível ao indivíduo. A sociedade situa o homem em certa franquia diante do futuro e lhe permite criar o novo, racional e mais perfeito."

Estas funções iniludíveis da sociedade — que o homem, por outro lado, paga a bom preço porque a sociedade tem penosas exigências — explicam seu sentido, seu lugar na vida humana, quer dizer na vida individual de cada um de nós. Quanto ao fato que é cada uso, seu contéudo se *origina* numa vida individual dentro da qual tem seu sentido e é compreensível: algum homem foi o primeiro a tirar o chapéu para cumprimentar ou a apertar a mão de outro, alguém imaginou determinada peça de vestir, a alguém ocorreu seguir tal norma; e estes homens o fizeram por alguma coisa e para alguma coisa, por motivos concretos, e essas suas ações eram perfeitamente inteligíveis; mas nesse tempo *não eram usos*, não tinham vigências, não eram fatos *sociais* mas pertenciam à vida individual. Originariamente os usos têm "sentido", mas originariamente não são usos.

Há pois uma constante passagem da vida humana individual, da vida efetiva, à "vida" coletiva, à sociedade, que é vida só numa acepção diferente em que o adjetivo modifica o substantivo e altera essencialmente sua significação. E essa dinâmica social, esse ir e vir que vai da vida de cada indivíduo à sua "petrificação" social, para voltar a gravitar sobre cada um dos homens individuais que formam parte da sociedade, é um dos maiores problemas com que se defrontam os homens de nosso tempo, de cuja solução dependem mais coisas do que à primeira vista se pode pensar.

A linguagem é um dos fatos sociais mais radicais e profundos. Embora não se trate aqui de estudar em detalhe as formas e o funcionamento das realidades sociais, interessa dizer algumas palavras sobre a linguagem e por duas razões: uma, porque é um exemplo especialmente claro da articulação do social na vida; outra, porque é um ponto de transição para outras questões que se costumam apresentar isoladas de sua função vital e que urge reintegrar em sua dimensão adequada; assim, o problema da lógica, que por sua vez nos remete aos temas mais graves da filosofia.

Creio que constitui um erro metódico o fato de procurar formas limites e "mínimas" para investigar uma realidade vital; em primeiro lugar porque essas formas às quais se apela costumam ser pouco acessíveis e portanto mal conhecidas; em segundo lugar porque não está dito que representem o núcleo essencial da função, aquele que deve ser levado em conta de modo decisivo, mas pelo contrário representam mutilações, modos deficientes ou substitutivos da função plena e normal; dessa maneira, longe de servir para a explicar, só se tornam compreensíveis *a partir dela*, como conjecturas, degenerescências ou abstrações de sua realidade integral. No caso da linguagem, isto se dá com uma série de fenômenos como a "linguagem" animal, isto é, os meios de comunicação que existem entre os animais, sobretudo entre os gregários; as afasias, a linguagem incipiente da criança, a dos povos selvagens etc. Na realidade, estes fatos servem para iluminar pontos obscuros da forma plena da linguagem humana, a palavra efetiva de cada um de nós, da qual se deve partir para inquirir sua função em nossa vida. Por razões análogas é pouco fecundo propor o obscuríssimo problema da origem da linguagem que, para chegar a algum resultado, requeriria uma revisão profunda dos pressupostos metódicos habituais.

Consideremos pois, o fato da linguagem tal como o encontramos em nossa situação, e tentemos ver em que consiste e quais são os pressupostos que lhes dão sentido. Quando digo alguma coisa, provoco um fenômeno físico — de um modo geral e primeiramente acústico, secundariamente visual ou de outro tipo —, destinado a ser percebido por outros homens e causar neles certos efeitos. Portanto, falar é alguma coisa que faço com referência a outros; não é, pois, um ato que eu execute em minha solidão e sim na convivência. O fato de que eu algumas vezes fale só, ou de que meu pensamento, inclusive solitário, esteja ligado à linguagem, não invalida o anterior; com efeito, o falar só

é um falar fictício que se funda no falar real da companhia e a simula imaginativamente; e quanto à conexão entre pensamento e linguagem, basta notar que, em primeiro lugar não é absoluta, e em segundo lugar tem sua raiz na estrutura da vida humana *individual* como convivência e na constituição *social* e histórica do pensamento humano.

Ora, eu executo muitos atos que se referem ao meu próximo, diferentes do falar; em que consiste pois a peculiaridade deste? Em primeiro lugar, o fenômeno físico que é a palavra, por exemplo, não atua por si mesmo pois sua missão consiste precisamente em remeter a outra realidade ao receptor; quando vejo uma árvore ou ouço o ruído de uma cascata, meu ato se esgota na percepção correspondente; quando ouço uma palavra ou a vejo escrita, minha percepção da mesma *como palavra* me impede que eu fique nela e me remete necessariamente a outra coisa; serve pois, para fazer com que minha atenção saia dela mesma e se oriente num sentido determinado; e é esta a função do *sinal*. A linguagem, antes de tudo, é um repertório de sinais que produzo para provocar uma orientação concreta em outros homens, que são os receptores.

Mas, a que esse sinal lingüístico remete? Logo de início, ao que produz ou emite; o ouvinte percebe a palavra como dita por alguém; o sinal denuncia, portanto, o seu emissor e chama a atenção sobre ele; talvez expresse ou manifeste alguma coisa sua, pelo menos o fato de que fale; mas isto é tudo? De maneira alguma; propriamente, a linguagem remete às coisas e a esse remeter é que se denomina *significar*. As palavras são ditas por mim, e são destinadas a orientar a conduta dos outros; mas de que modo? Relativamente às coisas; por isso as significam. Quando ouvimos falar uma língua que não entendemos, percebemos auditivamente as palavras, as referimos a seu emissor, as vivemos como expressões, isto é, como sinais que nos são destinados — ou a outros ouvintes, no caso de não ser conosco que falem —; sem dúvida tal dizer fica frustrado e incompleto porque as intenções significativas não se cumprem em nós, porque a orientação relativamente às coisas não se efetua; e isto vem salientar que a função capital da linguagem é esta última.

Em outro lugar aludi à teoria de Bühler — provavelmente o que se escreveu de mais certo sobre o tema —, segundo a qual a função da linguagem é tríplice: expressão, apelo e representação. A linguagem em todas as suas formas expressa mais ou menos a interioridade daquele que fala ou escreve, pelo menos no fato de que está falando; em segundo lugar, faz apelo ao ouvinte ou receptor para provocar ou desencadear nele certa repercussão que consiste, por último, em remetê-

lo, de um modo ou de outro, às coisas acerca das quais falo. O dizer se constitui, portanto na convivência de um emissor e um receptor, e consiste numa referência às coisas em virtude do sinal lingüístico que, procedendo do primeiro, faz apelo ao segundo e o orienta para aquilo de que se fala.

Mas agora surgem novos problemas, e antes de outros, a referência a uma situação como pressuposto do dizer. Toda realidade lingüística concreta se dá numa situação determinada; o mais importante não está, porém, nesse fato e sim no de receber daquela seu sentido, isto é, a orientação que o sinal lingüístico provoca é orientação dentro de uma dada situação, mais ou menos "ampla" mais ou menos "elementar"; que pode ser ingrediente abstrato de inúmeras situações concretas, mesmo quando possa parecer que não é situação. Por esse motivo, parece-me errônea a opinião de Bühler em sua *Teoria da linguagem*[14], segundo a qual "há dizeres extremamente *alheios a uma situação*", "por exemplo, há no mundo livros inteiros cheios de dizeres alheios a uma situação"; e como exemplos destes aponta os seguintes: "Roma está sobre sete colinas" ou "Dois por dois são quatro"; poderão no entanto ser inteligíveis essas duas frases fora da "situação" genérica, na qual se está no pressuposto do que são cidades e o que é edificar, ou daquela em que é possível a atividade humana que conhecemos com o nome de multiplicar quantidades? Acontece que quando dizemos ou ouvimos essas frases, em qualquer de nossas situações particulares, cada um de nós já está imerso numa situação mais geral que inclui as mencionadas e portanto "se está nelas"; mas isto, que é válido dentro de um âmbito histórico e cultural vastíssimo, não o é sem mais, e não significa que estes dizeres estejam desligados de toda situação mas sim que aquela, dentro da qual adquirem sentido, é tão esquemática que sua vigência é praticamente ilimitada dentro de nosso mundo histórico.

Isto significa que a linguagem se dá sempre num *contexto* extralingüístico, em vista do qual adquire sua significação para a vida dos interlocutores; o dizer, pois, não diz tudo, como já vimos antes, e sim complica a circunstância da qual é inseparável; em outras palavras, é um *instrumento* que se articula com ela para levar a cabo certas ações ordenadas a determinadas formas de convivência. Por conseguinte, supõe também um modo de trato com as coisas ou de manejo das mesmas, cujas diferentes espécies se refletem nas diversas funções da lin-

14. I § 1, 4.

guagem. E por este motivo sua raiz última está no caráter da vida humana, que consiste na abertura para as coisas, na essencial referência do eu a elas; e como o trato humano implica a apreensão do contorno em suas conexões internas e dela depende cada ação individual, a situação atua em todo dizer concreto na forma de contexto vital que o próprio dizer "descobre" numa determinada perspectiva.

É por esta razão que o *dizer* está constituído principalmente de omissões, de silêncios: juntamente às palavras pronunciadas ou escritas, aquilo que "porque é sabido não se diz" integra seu ser efetivo; o ingrediente lingüístico é só uma *fração* da ação loqüente tomada em sua integridade; uma elocução que "dissesse" tudo o que na realidade se quer dizer seria a rigor impossível, mas se se pudesse atingir esse ponto, ter-se-ia chegado a uma coisa insuportável: a conhecida insipidez dos livros escritos silogisticamente provém tanto de "aridez", de ausência de imagens ou metáforas, como de sua intenção de *dizer tudo*; intenção falha, é evidente, e que inclusive como tentativa exerce violência sobre a índole própria da elocução. Inversamente, o dizer "completo", isto é, em sua integridade significativa, enuncia a realidade só em parte; a linguagem consiste num repertório de "gestos" que assinalam ou apontam a realidade mas que de modo algum a traduzem de modo suficiente; por isto, a função primordial da linguagem, "dizer o que as coisas são" cumpre-se só numa parte mínima e é um engano acreditar que se possa realizar em sua plenitude. Porém — poder-se-á dizer — esta deficiência essencial afeta o pensamento não a linguagem *per se*; se esta não diz o que as coisas são, diz o que penso sobre elas. Vejamos.

Vimos que pensar é dar-se conta de uma situação; ora, para isto duas classes de ingredientes intervêm: os "pensamentos", isto é, os atos psíquicos concretos nos quais nos referimos intelectualmente às coisas, e o substrato de "crenças" em que estes se apóiam e nas quais *não pensamos*. Poderíamos dizer que não pensamos só com os pensamentos, que estes não esgotam de maneira alguma o que pensamos efetivamente. Por esta razão, mesmo no caso improvável de que nossa linguagem "expressasse" nossos pensamentos em sua integridade, diria só uma fração do que se pensa realmente. E não é apenas isto: nem sequer conseguimos dizer tudo o que é objeto de nossos atos especificamente intelectuais, ou o conteúdo integral de nossas vivências psíquicas; não podemos expressar nem significar tudo o que pretendemos. Por quê? Com isto chegamos a uma última questão.

Nós, os homens, falamos nisso que se costuma chamar *uma língua*. Essa língua é algo que cada um de nós encontra: não a fizemos, não a fez alguém determinado; está aí, com normas fonéticas precisas,

com um sistema diacrítico, com um vocabulário e uma sintaxe. É uma realidade *social* e justamente por isso nos serve: entende-se a língua porque é alheia à individualidade de cada um dos que falam, porque é vigente para todos, e por isso o apelo a ela tem uma eficácia automática. Não se pense na possibilidade de uma língua "convencional", de origem individual — entenda-se bem, interindividual —, porque essa convenção só poder-se-ia fazer sobre um pressuposto lingüístico prévio que é a língua — social — falada pelos que convencionam. Há, pois, um âmbito que preexiste aos indivíduos, no qual estes estão imersos como o estão no mundo físico, como no sistema de crenças e usos. Falar é alguma coisa individual, é um fazer meu mas como todo o humano só é possível com o que me é mais alheio. Para falar necessito meu corpo, meus aparelhos fonéticos, o ar que vibra, e sobretudo o sistema lingüístico que a sociedade me proporciona, que me é imposto em sua estrutura, em seu léxico, na orla de interpretação que sua tradição histórica traz consigo. A rigor, falar é tornar-me estranho, perder minha individualidade pessoal no instrumento coletivo; dizer a menor coisa já é socializar-me. E como, por outro lado, dizer é *eu dizer*, é um fazer meu por alguma coisa e para alguma coisa, inicialmente irredutível ao social, todo dizer é essencialmente frustrado; é apenas uma *aproximação* e uma *alteração* ao mesmo tempo: aproximação, porque escolho entre minhas possibilidades lingüísticas que me são dadas, o que mais se aproxima de meu "projeto" loqüente; alteração, porque o falar me submerge no outro que não eu, nas formas alheias da linguagem comum.

No fato da linguagem transparece o caráter social da vida *individual*; só há linguagem em ato quando eu falo, escrevo, escuto; na medida em que é expressão, manifesta uma realidade individual oculta; faz apelo a um ouvinte que é sempre este homem concreto a quem se fala; refere-se às coisas para "representá-las" ou significá-las, dizendo delas o que *eu* quero dizer em vista de minha circunstância pessoal, da perspectiva em que as descubro insubstituivelmente. Mas tudo isso só se pode realizar porque estou imerso, com os possíveis ouvintes, num "mundo lingüístico" comum, no qual os sinais de toda índole têm um valor unívoco — desde os elementos fonéticos diacríticos até o halo de associações de cada expressão, passando pelas estruturas morfológicas, o léxico e a sintaxe — que constituem a linguagem e que lhe conferem seu caráter instrumental. *Meu dizer* — como geralmente acontece com minha vida inteira — só é possível porque não é só meu e é, ao mesmo tempo, o que *se* diz.

Não se pode esperar deste livro uma formulação temática e suficiente do problema da lógica; em primeiro lugar, porque se trata de uma das questões mais difíceis da filosofia, uma das que reclamam hoje uma revisão mais radical dos pressupostos da tradição filosófica, incluída a mais imediata — a logística, a lógica de Husserl —; em segundo lugar, porque embora eu tivesse ânimo e audácia para acometer tal empresa, isto exigiria um desenvolvimento incompatível com a economia interna desta obra; em terceiro lugar, porque o tema da introdução à filosofia exige só uma coisa: assinalar o ponto concreto em que surge a necessidade disso que chamamos, com um dos nomes mais equívocos do vocabulário filosófico, *lògica*. Meu intento, portanto, ficará reduzido a isto.

A meu ver, três causas costumam perturbar a compreensão da lógica: tomar como seu ponto de partida a obra de Aristóteles, a interpretação da mesma como instrumento da ciência, a primazia da forma que a lógica adquiriu em mãos dos escolásticos medievais. Vejamo-lo.

Em primeiro lugar, Aristóteles toma a formulação dos problemas lógicos de sua tradição imediata socrático-platônica e a esta temos que retroceder: o fato de que o *Organon* aristotélico seja o primeiro tratado de lógica não significa que seu conteúdo seja a primeira lógica existente. O próprio Aristóteles reconhece uma dupla dívida em relação a Sócrates, quanto ao "princípio da ciência": os raciocínios indutivos e a definição universal — τούς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου [15] —; mas é no platonismo que esta lógica ou dialética alcança sua forma acabada. Parmênides havia iniciado na Grécia uma especulação que se movia no âmbito "do que é" e procurava discernir mediante o *lógos* (κρῖναι δὲ λόγῳ) o que é verdade do que é simples aparência ou *dóxa*; Sócrates, que dá um passo adiante, pretende conhecer *o que são* as coisas, isto é, procura as definições; trata-se de achar o *τι* que é cada coisa, isto é, descobrir e fixar sua essência. E este é o ponto concreto que serve de início para a filosofia de Platão.

Ora, uma definição é, antes do mais, uma predicação da forma *A é B* e nela existe um problema de unidade e multiplicidade. Se digo por exemplo "o homem é um animal que fala", identifico o animal loqüente com o homem, digo que duas coisas são uma, que *A é B*. Mas é

15. *Metafísica*, XIII, 1078b 27 e s.

preciso saber o que torna possível a verdade de uma predicação. Note-se que quando se diz *A é B*, *A* funciona duas vezes: primeiro como sujeito, quando digo *A*; mas em segundo lugar, quando digo que *é B*, não estou só em *B* visto que neste predicado está incluído *A*; em outras palavras, não é que eu me refira primeiro a *A* e depois a *B*, sem conexão alguma, mas este *B* é o *ser B de A*, e por conseguinte *A* funciona duas vezes. O pressuposto da predicação *A é B* é que *A é A*, isto é, identidade de *A* consigo mesmo, e essa identidade se desdobra por sua vez nestes dois momentos: 1) *A* é uno; 2) *A* é permanente.

Quando digo, pois, que o homem é um animal que fala, é preciso que o homem seja unívoco, idêntico a si mesmo e além disso que, referido ao ser que fala, continue sendo homem. A definição no sentido socrático e platônico parte do pressuposto da identidade e permanência dos entes, o que constitui uma questão grave se de fato aquelas existem. Essa identidade aparece como problemática nas coisas, que são muitas, variam constantemente, vêm a ser e deixam de ser. Assim é que Platão, de modo conseqüente, das coisas reais que não permitem predicações rigorosas, apelou para as *idéias*, construídas segundo o modelo de suas exigências mentais. Estas terminologias são as que constituem a lógica ou dialética em terminologia platônica.

Por conseguinte, a lógica tem sua raiz numa determinada operação intelectual que Platão quer realizar — definir — e que supõe ao mesmo tempo uma estrutura concreta do real; quando o grego procura o que sempre é, o imutável e que nunca varia, descobre a "consistência" invariável das coisas; para ele saber vai significar a posse dessas consistências ou essências, caracterizadas por sua imobilidade; e à forma de pensamento que corresponde a esse modo de ser e que possui os mesmos atributos, denomina pensamento lógico. Porém sua irrealidade logo torna-se visível: antes de tudo, a lógica tem que renunciar às coisas individuais que são a realidade em que estou; e Platão toma esta necessidade ao pé da letra, pondo a realidade fora das coisas, no mundo das idéias, únicos entes que são lógicos efetivamente. Deste modo, considera-se um tipo de pensamento, definido pelos requisitos do que se entende por *ser*, e se lhe concede a primazia que corresponde a essa sua índole privilegiada; e a partir deste pressuposto, ficam desqualificadas ao mesmo tempo todas as formas restantes em que a realidade se nos apresenta — para Platão, que não fica no meio do caminho, toda a realidade que tenho diante de mim ou "mundo sensível" — e todos os demais modos de pensar, todas as formas "ilógicas" de pensamento. Daí o caráter *normativo* que pertinazmente se costuma atribuir à lógica; daí também a índole peculiar dos chamados "princípios lógicos supre-

mos" — de identidade, contradição, do terceiro excluído, de razão suficiente —, nos quais ao mesmo tempo se manifesta sua significação lógica e ontológica: são os princípios do pensamento lógico que regem o comportamento dos objetos, isto é, do ser. Poder-se-ia facilmente seguir uma linha ideal que uniria as origens da lógica platônica à lógica como ontologia formal de Husserl, através de toda a história da filosofia.

Em segundo lugar mencionamos a interpretação da lógica como "instrumento da ciência". É sabido que a denominação do conjunto dos tratados lógicos aristotélicos como ὄργανον ou instrumento, não procede de Aristóteles e sim da tradição posterior, fundada principalmente na autoridade de Alexandre de Afrodisias, não deixando porém de corresponder com certa exatidão ao sentido desses escritos, dentro do sistema de seu autor. Vejamos as coisas com mais precisão: em primeiro lugar, Alexandre de Afrodisias diz que a disciplina lógica "ocupa o lugar de instrumento na filosofia" — ἡ λογικὴ πραγματεία ὀργάνου χώραν ἔχει ἐν φιλοσοφίᾳ [16] —; não diz propriamente que a lógica seja instrumento *da* filosofia, mas que como tal funciona *na* filosofia. Em segundo lugar, Aristóteles adverte que todo *organon* é para alguma coisa ou em vista de alguma coisa — τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του [17] —, e portanto não seria suficiente dizer que a lógica é instrumento sem acrescentar *para que* o é; com efeito, não se tem sempre presente que o que confere ao instrumento seu caráter instrumental é sua finalidade: o martelo o é *porque* serve para martelar; a faca é faca porque serve para cortar, e é o corte que faz com que a faca seja atualmente tal faca; seria necessário, pois, dizer para que a lógica é instrumento. Em terceiro lugar, é preciso não esquecer de que não se trata só de *ciência* — ἐπιστήμη — na lógica aristotélica; nos *Tópicos*, especialmente, estuda-se o método que se refere não às *verdades* das quais a demonstração e a ciência são derivadas, mas aquele que Aristóteles denomina *endoxa* — as coisas que se apresentam a todos, ou à maioria, ou aos sábios, isto é, as coisas que se *opinam ou se crêem*[18] —, que servem de fundamento ao silogismo dialético. Por último, o fato de que a lógica é denominada por Platão, preferentemente,

16. *In Top.*, 74, 29.

17. *De part. anim.*, lib. I, cap. 5.

18. *Topica*, lib. I, cap. 1. A tradução de ενδοξος por "provável" não me parece acertada, porque em todo caso a probabilidade dos *endoxa* se baseia no fato de que se está nessa opinião ou crença e não ao contrário.

dialética, e por Aristóteles *analítica*, pode nos colocar na pista da função diversa da mesma para um e outro. Para Platão, a dialética é a verdadeira ciência do filósofo e consiste em dividir por gêneros e não confundir uma idéia com outra, para chegar a "uma idéia única através de muitas" — μίαν ἰδέαν δια πολλῶν —, uma multidão de idéias envoltas por uma, uma idéia que não perde sua unidade na multidão, idéias separadas ou solitárias; isto é, consiste em saber que "comunidades" ou κοινωνίαι são possíveis ou não[19]. Em outras palavras, trata-se de chegar às idéias, de tomar posse da verdadeira realidade tal como ela é; e como essa realidade não nos é dada aos sentidos, é necessário um método ou via, um processo para se mover entre as idéias, para alcançá-las em seu ser próprio, através — διά — dos discursos ou dizeres — λόγοι —, que por vezes podem ser "um oceano de discursos" — πέλαγος λόγων —, como diz Platão no *Parmênides*[20]. Para Aristóteles, pelo contrário, a analítica é uma redução aos elementos, uma marcha do dado a seus princípios, visto que aquele que é último na análise é o primeiro na geração[21].

Se a lógica é *organon* ou instrumento, o é de operações diferentes que correspondem a duas interpretações do real; enquanto que em Platão se trata de uma *marcha* das coisas a seu ser fora delas, às idéias, através dos *lógoi* que são as predicações ou definições, nas quais se procura aprisionar a consistência imutável do que as coisas "são", em Aristóteles é mais um *regresso* do dado a seus princípios, que estão inclusos nas coisas principiadas. Em suma, a lógica não é tanto um instrumento "da filosofia" como o instrumento para o *manejo da realidade* em vista de um quefazer determinado. É por esse motivo também que enquanto a lógica platônica culmina na *definição*, na delimitação ou captação da essência das coisas, a aristotélica se propõe em última instância a demonstração, isto é, a mostração — δεῖξις — da realidade, a partir de — ἀπό — seus princípios.

A terceira causa que perturbou a compreensão da lógica foi identificá-la freqüentemente com a forma concreta que adquiriu entre os escolásticos da Idade Média, em função do sentido que sua ação intelectual tinha para os mesmos. Para os escolásticos, a lógica é em primeiro lugar uma arte do raciocínio. Santo Tomás[22] a considera como

19. *Sofista*, 253 c-e.
20. *Parmênides*, 137 a.
21. *Ética a Nicômaco*, III, 3, 1112 b, 23-24.
22. *In Anal. post.*, lib. I, lect. 1.

ars directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat, e o ato principal da razão ao qual o conceito e o juízo se ordenam é entendido como sendo o raciocínio, que assim aparece como o objeto principal da lógica. Com efeito, a operação que primeiro interessa é a argumentação, a demonstração da verdade de uma tese e sua defesa contra as objeções. É o que Santo Tomás denominava *scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa*, contraposta à ciência dialética, ordenada à descoberta da verdade[23]. A razão disto é evidente: a Escolástica, cujo ponto de partida é a teologia e que se ocupa de filosofia no âmbito de questões teológicas, tem como material os dogmas revelados ou as "sentenças"; isto é, parte de teses — *logói*, enunciados — e procede por discussão ou disputa das mesmas; portanto o método consiste no manejo de teses para determinar ou provar sua verdade. A lógica escolástica é antes de tudo *dialética*, mas num sentido diverso do platônico ou socrático: enquanto esta dialética, como vimos, é uma marcha para a realidade inteligível através das definições, na Escolástica é uma disputa entre teses distintas, que se devem conciliar ou entre as quais se deve decidir. Lembre-se toda a tradição medieval; já São Isidro escreve, ao enumerar as artes liberais: *Tertia dialectica cognomento logica, quae disputationibus subtilissimis vera secernit a falsis*[24]; e mais adiante acrescenta: *Dialectica est disciplina ad disserendas rerum causas inventa. Ipsa est philosophiae species, quae Logica dicitur, id est rationalis definiendi, quaerendi et disserendi potens. Docet enim in pluribus generibus quastionum quemadmodum disputando vera et falsa dijudicetur... Aristoteles... Dialecticam nuncupavit, pro eo quod in ea de dictis disputatur. Nam* λεκτόν *dictio dicitur*[25]. Seis séculos mais tarde, diz Pedro Hispano, nas *Summulae logicales,* que representam a concepção da lógica vigente nos últimos séculos da Idade Média — do mesmo modo que São Isidro significava o repertório de idéias com que esta se inicia e não uma posição pessoal —: *Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens. Sola enim dialectica probabiliter disputat de principiis aliarum scientiarum. Et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior.* E uma confirmação particularmente expressiva de sua concepção da dialética ou lógica como disputa ou discussão de opiniões é encontrada na etimologia

23. *Summa Theologiae*, II-IIae., q. 31, art. 2.
24. *Etymologiae*, lib. I, II, 1.
25. *Ibid.*, lib. II, XXII, 1-2.

absurda que atribui a esse vocábulo: *Dicitur... "dyalectica" a "dya", quod est duo, et "logos", sermo vel "lexis", ratio, quasi duorum sermo vel ratio*[26].

Em suma, o apelo à "lógica tradicional" — tão freqüente e além disso justificado, desde que não se queira chegar aos últimos esclarecimentos — a interpreta como um instrumento da ciência, de origem aristotélico, ordenado ao raciocínio; com isso, se de um lado se oculta a diversidade profunda entre tudo o que a lógica vem sendo, em vista das diferentes operações que o homem se propôs, passando-se assim por alto sua raiz efetiva, de outro lado se banaliza sua função e não se vê o sentido real que lhe corresponde no horizonte vivo de nossos problemas.

Ao chegarmos a este ponto temos que perguntar por esse sentido. A rigor, esta pergunta vem sendo respondida parcialmente no curso deste livro, na medida em que o esclarecimento dos problemas conexos o tem exigido[27]. Entretanto, é necessário tentar esboçar o perfil que a lógica adquire quando vista na perspectiva desta indagação.

Antes de tudo, a conexão entre os conceitos, os juízos e os raciocínios — em relação a cuja primazia tem sempre a lógica oscilado — aparece sob uma luz nova. Com efeito, tomemos o juízo, a predicação de onde partia a lógica socrática e platônica. Como adverte Husserl[28] e lembrei anteriormente, todo juízo imaginável refere-se em última instância a objetos individuais, e a evidência dos objetos é a mais originária porque só ela torna possível a evidência do juízo; isto é, o juízo está referido aos objetos individuais sobre os quais versa; e como o conceito é a forma de apreensão daqueles, a função judicativa fica a ele remetida. De outro lado, porém, nenhuma "verdade" o é por si só e sim por seu contexto, especialmente por seu contexto fundamentante: portanto, o juízo isoladamente não possui um sentido último e está vinculado a outros, dos quais recebe sua justificação, o que poderíamos chamar o outro pólo de sua evidência judicativa. Assim, o juízo *S é P*, por uma parte está em conexão intrínseca com os conceitos *S e P*, e por outra com aquilo *pelo qual S* é efetivamente *P*; e a essa complexão de juízos se denomina propriamente raciocínio.

26. Textos citados em T. y J. Carreras Artau: *Historia de la Filosofía española. Filosofía de los siglos XIII al XV, I*, p. 125 e 119.

27. Veja-se principalmente: no cap. III; os itens 34 e 35, "A perspectiva temporal e a realidade" e "Historização das formas de conhecimento"; no cap. IV, o item 37, "Circunstancialização do dizer e do pensar"; no cap. V, o item 45, "O conceito como função significativa", e o 49, "Analítica e história."

28. *Erfahrung und Urteil*, p. 14-20.

Ora, como vimos em seu devido lugar, os conceitos são circunstanciais e mesmo no caso em que apareçam com universalidade, esta postula uma "realização" concreta para alcançar sua plenitude significativa; lembre-se o que foi observado a propósito de conceitos tais como "rei", "felicidade" ou inclusive "trovão" ou "natureza". Isto nos leva a distinguir entre o conceito como função significativa e seu esquema lógico, isto é, o núcleo funcional idêntico capaz de se atualizar em diferentes conceitos efetivos. A lógica tradicional costuma escamotear a doutrina do conceito, apelando a diversos subterfúgios: distingui-lo de outras coisas — imagem, intuição etc. — dividi-lo em espécies, explicar seu papel dentro do juízo ao qual costuma subordiná-lo; geralmente, não se sabe bem o que fazer com ele, justamente porque não se percebe a distinção entre conceito como função significativa e conceito como esquema lógico, e se lhe atribuem propriedades que são incompatíveis com um ou com outro.

Consideremos em detalhe um caso muito simples, a definição tradicional do homem como animal racional, por exemplo. Temos duas coisas distintas: 1) o conceito "animal racional"; 2) o juízo "o homem é animal racional", em que consiste a definição; neste juízo, o conceito predicado é, segundo parece, o *próprio* conceito "animal racional", antes mencionado. Não obstante, até que ponto isto é exato? Quando digo que o homem é animal racional, pretendo apreender a realidade do homem por meio do instrumento chamado conceito; quando considero separadamente e por si só o conceito "animal racional", este significa simplesmente um conjunto de notas, sem nenhuma referência a alguma realidade mas só ao "objeto intencional" significado por esse conceito como tal significação. Em outros termos, quando o conceito assume uma *função* — por exemplo, ao definir —, há uma *dada* realidade, à qual se refere instrumentalmente para dizer o que é; a forma geral desta função conceitual ou conceituante é: "*isto* é um animal racional"; e quando em lugar *disto* dizemos *o homem*, este novo conceito tem um valor primeiramente "indicativo" ou "mostrativo", *dêictico* poderíamos dizer, condicionado circunstancialmente por sua referência concreta à realidade "assinalada" por ele. Pelo contrário, o conceito como simples conjunto de notas, como pura "significação", fora de todo contexto funcional, é *idêntico* e como tal aplicável univocamente a todas as funções significativas concretas. Somente aquilo que denomino o "esquema lógico" do conceito em sentido estrito, é sempre alguma coisa que efetivamente *concebe* a realidade, isto é, constitui uma função significativa determinada. Portanto, o conceito predicado numa definição não é, a rigor, o mesmo que o conceito abstrato como conjuntos de notas.

Mas é necessário dar mais um passo. Se digo que o homem é animal racional, mesmo isto sendo verdade não significa que esse conceito me dê a realidade "homem"; simplesmente me permite manejá-la sem confundi-la com outras; e em última instância, esse conceito não é rigorosamente idêntico e unívoco pois sua significação plena está circunstancialmente matizada pela realidade concreta que aponta em cada caso. A razão disto é que o conceito é uma *interpretação* da realidade, um instrumento que eu forjo para um manejo muito determinado da mesma, que é o fato de pensá-la. E como vimos longamente, a realidade não se confunde com suas interpretações, não se esgota em nenhuma delas ainda que sejam *verdadeiras*. O conceito de modo algum me dá a coisa, não é um doblete dela; é apenas algo que me permite apreendê-la e manejá-la, em vista de certas operações, que são chamadas lógicas.

A "identidade" dos conceitos fica reduzida à de seus "esquemas lógicos", que como tais são abstratos, não reais, e por isso podem consistir em identidade. O conceito pleno, aquele que poderíamos chamar o "conceito concipiente" — isto é, o conceito em ato, não sua mera *dynamis* ou potência —, tem um núcleo idêntico que consiste formalmente num "vazio" destinado a preencher-se de concretude variável em cada caso.

Deste ponto de vista adquire sentido a afirmação de que o juízo é a estrutura lógica principal e os conceitos meros ingredientes do juízo, que aparece com freqüência na lógica tradicional embora não possa ser justificada dentro da mesma. A rigor, dá-se o contrário: o conceito é o decisivo mas é no juízo que ele revela sua função autêntica, enquanto que na consideração dele mesmo *per se* costuma ficar oculto pelo seu mero "esquema"; poderíamos dizer que se os conceitos são os elementos *radicais* da lógica — porque neles todos os demais se radicam — o juízo é o "lugar" onde funcionam como tais, onde se atualizam.

Mas este modo de encarar o conceito reflete-se na visão total da lógica. Consideremos primeiramente o juízo. Aristóteles já distinguiu diversos modos de predicação aos quais denominou categorias; trata-se nelas dos "modos de ser" e portanto dos vários sentidos em que este pode ser predicado; e quando se passa de uma categoria a outra não só se altera o predicado como também, e primeiramente, o significado do "é": se digo "João é um homem", ou "João é jovem", ou "João é filho de Pedro", não se trata apenas de serem diferentes os predicados dos três juízos como também de que o verbo ser significa três coisas diversas. A lógica não tem costumado tirar as conseqüências pertinentes dessa doutrina aristotélica, e, por outro lado, existem ainda outros pontos a no-

tar: inclusive dentro da mesma categoria temos que distinguir entre o sentido da predicação quando me refiro a um sujeito singular e o que adquire no juízo universal ou particular. Isto se torna especialmente claro quando se trata de realidades humanas, mas com algum esforço poder-se-ia estender a toda classe de predicações sobre realidades, qualquer que seja a índole das mesmas. Suponhamos o juízo "Velasquez pintou animais"; é perfeitamente unívoco, tem um significado claro e concreto. Mas se o comparo com o juízo "o homem de Altamira pintou animais", percebo imediatamente que a diferença entre eles não se prende ao sujeito e sim ao fato de que "pintar animais" não significou o mesmo nos dois casos, pela simples razão de que não era idêntico o que entendia por "animal" o caçador paleolítico e o cortesão de Felipe IV e porque ao compor certas imagens, um e outro se propunham coisas completamente distintas; isto é, o verbo *pintar* significava coisas diferentes para ambos porque ao pintar, não o faziam pelos mesmos motivos nem com os mesmos fins. E isto tem uma conseqüência evidente: o juízo universal ou particular, no momento em que excede a singularidade circunstanciada, perde seu sentido *real* e com ele sua *univocidade* rigorosa. Se digo "os pintores — ou alguns pintores — pintam animais" isto compreende atividade exercida pelo paleolítico de Altamira e o retratista do Conde-Duque a cavalo, mas com a condição do predicado — e portanto o juízo — encerrar um coeficiente de equivocidade, desde que pintar animais não quer dizer estritamente o mesmo para cada um dos pintores. Consideremos uma predicação "essencial" por exemplo "os homens são racionais". Como ser racional significa coisas muito diversas quando se trata do primitivo e de Hegel, de Buda e de Cesar, de uma criança e de Aristóteles, de Santa Teresa e de Newton, de Átila e de Greta Garbo, nem sequer esse juízo é rigorosamente unívoco; ainda mais, sua equivocidade é mais radical porque pretende dizer o que os homens *são* efetivamente, e servir assim para uma definição de sua essência; se digo "o homem é animal racional" quero dizer que *os* homens são *os* animais racionais e que, portanto, posso inverter simplesmente o juízo; ora, como "ser racional" não significa o mesmo em todos os casos, o sujeito do novo juízo não é unívoco, como antes não o era o predicado. Não obstante, esses juízos universais que nos parecem problemáticos, têm algum sentido e os usamos sem inconvenientes. O que isto quer dizer?

Isto significa simplesmente que é necessário distinguir entre duas classes de predicação e de juízos: a predicação *concreta* ou real e a predicação *abstrata* ou esquemática. Na primeira, os conceitos atuam como funções significativas; na segunda, como simples "núcleos fun-

cionais", esquemas destinados a adquirir sentido pleno ao se circunstancializarem. Somente os juízos singulares têm concretude; os universais e particulares são, poderíamos dizer, meras "intenções judicativas" que apontam uma "realização" plena em cada um dos possíveis juízos singulares implícitos; assim é que o juízo não singular tem formalmente uma significação deficiente que postula sua plenificação ou cumprimento significativo ao se referir à realidade singular; dizer que "o homem é racional" quer dizer alguma coisa, mas o que faz a rigor é apontar o ser racional efetivo *deste* homem, e esse, e *aquele*, cada um dos quais é racional num sentido diferente.

Se transpusermos agora esta consideração para os raciocínios descobriremos um fato surpreendente: o sofisma denominado *quaternio terminorum* ameaça todo raciocínio caso não se distinga rigorosamente as duas funções do conceito que indiquei. Com efeito, como precisamente o termo médio de todo silogismo deve ser tomado universalmente e intervém em ambas as premissas, seu sentido rigoroso não é geralmente idêntico em uma e outra, e portanto para tomar as coisas com bastante precisão temos que dizer que são quatro os termos do silogismo. Como uma mesma realidade tolera diversas interpretações, admite predicações diferentes — abstratas naturalmente —, que afetam diferentes *dimensões* e excluem por conseguinte, a identidade suposta no raciocínio. Voltando a um exemplo ja citado, lembremos as interpretações possíveis de uma cabra como presa, rês ou organismo. Se eu formulasse este raciocínio: "a cabra é uma rês; a cabra é um organismo; logo alguma rês é um organismo", a rigor isto seria inexato, porque o ser "rês" não coincide em absoluto com o ser "organismo"; para falar com precisão, ter-se-ia que dizer: "*o que* é rês é *o que* é organismo", e o pressuposto real desta nova predicação é a realidade *cabra*, sob todas as suas interpretações.

A lógica tradicional é, portanto, uma lógica do pensamento abstrato. Não se diga que se trata de uma lógica *formal* no sentido de que investiga a *forma* do pensamento, porque não estuda a forma do pensamento efetivo mas só a do pensamento *abstrato*. E isto não deixa de ter interesse, mas com a condição de não se perder de vista seu caráter e de se perceber, ao mesmo tempo, que esse pensamento abstrato está fundado num pensamento concreto e efetivo, o qual possui uma forma própria, mais complexa, e postula uma lógica que ainda não está feita e nem sequer esboçada. A necessidade de fundamentar radicalmente uma "lógica mundana" (*Welt-Logik*), uma autêntica "ontologia mundana" (*mundane Ontologie*), foi apontada quase só por Husserl, em seu livro genial *Formale und transzendentale Logik* e em sua obra pós-

tuma — de menor alcance mas em parte mais madura — *Erfahrung und Urteil*. O seu primeiro tema seria o problema eidético de um mundo possível em geral como *mundo de "experiência pura"*, e o segundo, o *lógos* do *ser* mundano objetivo[29]; e seu apelo à "experiência" como modo de evidência dos objetos individuais, substratos originários dos juízos, o conduz à idéia de um mundo como "fundo de crenças" e "dado passivo" da atividade judicativa, como horizonte de todos os substratos possíveis dos juízos, e definitivamente a uma lógica mundana[30].

Mas o ponto de vista da fenomenologia mostra-se insuficiente em última instância, e por razões essenciais. E não se acredite que bastaria apelar para os conceitos e juízos singulares. A lógica do pensamento concreto teria que se propor, antes de tudo, o problema das formas do pensamento em sua função efetiva, tal como o temos visto no curso deste livro, aquela forma que se executa para dar-se conta de uma situação, por exemplo; daí a necessidade de circunstancializar também a lógica no sentido de uma investigação das "formas de situação" e de um apelo do ponto de vista histórico às formas reais de pensamento, que voltariam a operar sobre a teoria apriorística ou "morfologia do pensar" que aqui se postula, de modo que esta não ficasse reduzida a certas formas fáticas limitadas, por grande que possa ser seu interesse sob outros pontos de vista — o da ciência moderna etc —. Esta lógica, sendo concreta, teria que considerar os elementos ou esquemas lógicos em sua conexão funcional e teria que elaborar, portanto, a teoria das "formas de conexão" correspondentes. E esta lógica, que seria capaz de dar razão das *estruturas lógicas* do pensamento do homem primitivo — até agora abandonado a uma simples consideração psicológica, sociológica ou, se a expressão é válida, "teratológica", como uma manifestação do contra-senso e do absurdo —, da mesma maneira que das do pensamento científico mais rigoroso, incluiria em si e situaria em sua perspectiva justa a lógica tradicional, como teoria abstrata de certas formas de pensamento muito determinadas, definidas por pressupostos precisos e por sua ordenação a um repertório muito limitado de operações, que não esgota o horizonte das possibilidades efetivas.

Esta lógica apareceria — pondo-se de acordo nisto com a mais antiga tradição — como *organon* ou instrumento; mas não como mero instrumento da ciência, e sim como *organon* do trato pensante com a

29. *Formale und tranzendentale Logik*, Schlusswort, p. 256-257.
30. *Erfahrung und Urteil*, p. 21-36.

realidade, exigido pelo modo concreto de se encontrar nela que caracteriza a vida humana. Naturalmente, aqui só se pode fazer isto: assinalar o ponto preciso em que irrompe a necessidade e o problema da lógica, dentro de nosso horizonte vital. Porém, à esta altura de nossa meditação, somos obrigados, por outro lado, a formular com certa minúcia outro núcleo de problemas decisivos, considerados habitualmente como as questões centrais e quase únicas da filosofia, e quase sempre tratados *ex abrupto*, que no entanto adquirem uma figura diferente quando se os vê nascer e se constituírem como problemas dentro de sua perspectiva real. Vejamos quais são eles.

VIII — O ser e as coisas

62. PENSAR, SABER E CONHECER

Vimos no começo do capítulo II que o homem se vê em estado de incerteza quando não sabe a que se ater relativamente à sua situação e que portanto lhe é impossível qualquer ação vital; literalmente, ele não sabe o que fazer. Vimos também que o homem, nesse caso, executa determinadas operações ordenadas a tirá-lo de sua incerteza e que se chamam *pensamento*, emprestando a essa palavra seu sentido mais geral. Pensar é, portanto, o que o homem faz para saber, no sentido concreto de saber a que se ater, que é o primário e radical. Não está dito, de princípio, qual é a forma desse pensamento, porque embora nos sentíssemos inclinados a identificá-lo com a operação mental que conduz ao conhecimento, um exame atento das coisas nos mostra que as possibilidades são múltiplas e que, de fato, se realizaram historicamente em toda sua diversidade. Consideremos, para tomar um exemplo, três formas de pensamento, isto é, três métodos para saber a que se ater acerca de uma situação, que são alheios àquilo que denominamos conhecimento em sentido estrito: os ordálios primitivos, a sabedoria ou "sapiência", tal como aparece nos livros sapienciais, e os oráculos gregos.

Vejamos em primeiro lugar os ordálios. Como se sabe, conhece-se com este nome certas provas, freqüentes na Idade Média, próximas aos chamados "juízos de Deus" e que são também encontrados, sob formas diversas, na Grécia, nos povos semitas da antigüidade e entre os primitivos. Ora, precisamente os ordálios são um exemplo de como, por trás de um esquema idêntico — a decisão ou adivinhação por meio de uma prova a que se submetem as pessoas em questão —, podem se ocultar realidades efetivas muito diferentes. Veremos como o "princípio" dos ordálios varia essencialmente e por conseguinte sua significa-

ção vital. Aqui só me interessam os ordálios em sua forma primitiva, que possui uma vigência extraordinariamente arraigada na África, Austrália, Nova Guiné, Polinésia, isto é, na quase totalidade das populações observadas pelos etnólogos[1].

Em sua versão mais freqüente, o ordálio consiste em tomar um veneno que, ou mata aquele que o bebe ou é vomitado e se mostra inofensivo; no primeiro caso, prova-se a culpabilidade do sujeito, no segundo, sua inocência. Os primitivos têm uma confiança inquebrantável no ordálio, de maneira alguma admitem que ele possa falhar e por isso não têm a menor dúvida em se submeterem a ele porque acreditam que sendo inocentes não correm o menor perigo. Mas este uso não visa apenas uma finalidade judicial: serve-se do ordálio também para averiguar uma coisa, para decidir uma questão, para saber a que se ater; o ordálio tem, pois, um valor de adivinhação. Sua função primeira é portanto um *saber*. Por exemplo, aparece um branco no território; não se sabe se sua presença será salutar ou funesta, se se deve deixá-lo entrar ou não; algum homem — ou alguns animais — devem tomar o veneno *para saber a que se ater*, para saber se se deve fazer uma coisa ou outra; o uso judicial é apenas um caso particular ainda que especialmente importante e freqüente: trata-se de saber se alguém é culpado ou não. O pressuposto de tudo isso é a crença de que há uma relação efetiva, de índole mágica, entre a bebida e a culpabilidade, isto é, o mau princípio, ou então a verdade que se quer descobrir. Não se trata pois do veneno ter uma "natureza" da qual decorram determinados efeitos, por exemplo, matar aquele que o ingere; a bebida está em conexão imediata com a situação em que é aplicada e seus efeitos dependem desta — da culpabilidade ou da inocência, nos casos judiciais — e não de sua "consistência"; por esse motivo os africanos ou os australianos não desconfiam e não se preocupam em fiscalizar a preparação da beberagem, em examinar sua dose etc; coisas que para um europeu pareceriam como as mais importantes.

Isto vem mostrar a distância entre o ordálio primitivo e o "juízo de Deus" na Idade Média cristã. Neste se trata da crença de que Deus não permitirá a injustiça: que seja vencido aquele que está com a razão ou que o inocente seja declarado culpado. Assim, o resultado do ordálio é *indício* da verdade porque Deus dele se serve para manifestá-la; o

1. Pode-se encontrar um estudo detalhado dos ordálios primitivos, com abundantes testemunhos de grande interesse, em Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*, cap. VIII, 4ª ed., 1925, p. 244-294.

pressuposto desta crença é um *pacto* com Deus e seu vício radical, a *unilateralidade* deste: convenciona-se com Deus que tal acontecimento físico — a resistência ao ferro candente, a vitória de um lutador etc. — corresponda à inocência do acusado, seja sinal da mesma; ora, falta o consentimento de Deus a essa convenção e daí sua gratuidade. Mas, salvo isto, há um enlaçamento causal e "natural" entre os diversos momentos da prova. Pois bem, é isto que falta radicalmente entre os primitivos: não se trata da "natureza" do veneno e de sua ação real e física sobre o organismo, como também da intervenção de uma vontade justa que decida em vista dos termos do problema; a aplicação do ordálio, por si mesma, põe em marcha o mecanismo da decisão, por sua conexão imediata com aquilo que se trata de decidir. Note-se que o "culpado" pode ignorar seu crime, pode ter "entregue" ou condenado outro homem sem nem o saber, pela ação de um princípio mau nele existente e é este propriamente que é destruído pelo veneno; assim é que em alguns lugares — entre os bangala, no Congo superior — admite-se que o veneno seja tomado por um animal que represente o culpado, e se aquele morre, o princípio maléfico fica anulado salvando-se a vida do homem; geralmente o acusado traz o animal sujeito por uma corda para assegurar a "comunicação".

Assim se explica também que no Congo se recorra ao ordálio do veneno ou da água fervente para averiguar se um enfermo morrerá ou curar-se-á[2]; inclusive numa discussão o ordálio é o meio mais simples e seguro de solucioná-la[3]. Isto significa que quando o primitivo não sabe a que se ater, tem que fazer alguma coisa para dar-se conta da situação; e uma das coisas que pode fazer — com todo rigor, uma de suas formas de pensamento — é desentender-se da própria coisa de que se trata — a conduta do acusado, suas ações passadas efetivas, a situação jurídica em litígio, o estado do organismo do enfermo — e ver o que acontece quando se bebe uma beberagem ou se introduz a mão em água fervendo; e note-se que assim é que o primitivo chega a uma certeza plena, ao ponto de concordar com um julgamento que lhe é contrário, inclusive contra seu estado anterior de crença, e admitirá sua culpabilidade ignorada, como por exemplo sua feitiçaria noturna durante o sonho, e nunca a invalidade do ordálio. Não se obtém, pois, a certeza máxima por um exercício das atividades mentais do indivíduo nem por

2. Veja-se os testemunhos de Bentley e Cavazzi citados por Lévy-Bruhl, p. 250-251.

3. Cf. *ibid.*, p. 247.

uma referência à alguma coisa que se aproxime à fé religiosa, mas sim pelo apelo ao *social*, pelo pôr em marcha de um *uso* vigente cuja função é o estabelecimento automático da certeza, de um modo tão imediato quanto o daquele com que nossos usos sociais decidem o modo de vestir-se ou de cumprimentar, ou a lei estabelece uma relação jurídica. O grupo social, pela sua inserção num círculo de latências mágicas, é o órgão da certeza e, por esse motivo, a forma de "pensamento" que consiste no apelo ao ordálio é estritamente social, estando aquele regulado socialmente em seus menores detalhes, de acordo com uma pauta sem a qual não possuiria eficácia, e, portanto, certeza.

Consideremos, em segundo lugar, a literatura sapiencial tal como aparece nos povos orientais e particularmente entre os hebreus. A sabedoria ou sapiência não é um conhecimento por princípios como a σοφία aristotélica, definida como ἐπιστήμη καὶ νοῦς ciência ou visão noética dos princípios a partir dos quais se realiza a demonstração. Trata-se de um saber para se conduzir na vida, para sair de apuros, para dar-se conta de uma situação difícil; o livro de Jó expressa dramaticamente a função da "sapiência" como modo de comportamento na desolação mais extrema, e um ponto de partida análogo pode ser encontrado em alguns textos caldeus em que o homem justo se lamenta da opressão de sua desgraça, de seu abandono e miséria, apesar de sua boa conduta[4]. O que fazer nesta situação? Isto é, o que se pode pensar? De maneira alguma decorre dela uma tentativa de *conhecimento* mas, pelo contrário, patenteia-se a incompreensibilidade do real. "Teu clamor e todos os teus esforços violentos acaso poder-te-ão libertar de tua angústia?", pergunta Eliú (*Jó*, XXXVI, 19). E acrescenta: "Vê: Deus é sublime em seu poder. Quem como ele é terrível? Quem lhe deu jamais normas de conduta? Quem jamais pôde lhe dizer: Fizeste mal?... Vê: Tão grande é Deus que não o podemos conhecer. O número de seus anos é imperscrutável... Quem poderá conhecer a extensão das nuvens, os fragores de sua tenda?... "[5] E depois a larga enumeração do ignorado e desconhecido, posta em boca de Deus nos capítulos XXXVIII e XXXIX, onde se mesclam, por certo os mistérios últimos — "Onde estavas quando eu fundei a terra? Responde, se tanto sabes"[6]. "As portas da morte abriram-se diante de ti? Viste as portas do país da Sombra?"[7] — e questões naturais, no sentido dos "fisiólogos" gregos —

4. Cf. L. Delaporte: *La Mésopotamie* (1923), p. 233.
5. *Jó*, XXXVI, 22, 26, 29.
6. *Jó*, XXXVIII, 4.
7. *Ibid.*, 17.

"Desceste até as fontes do mar, percorreste as profundezas do abismo?"[8] "Qual é o caminho que a neblina toma para se difundir? Por onde o vento de leste se lança sobre a terra?"[9] "Conheces o tempo em que as camurças têm sua cria? Assististe o parto da cerva?"[10] —. E Jó responde: "Reconheço a minha pequenez! O que posso eu responder? Porei a mão sobre minha boca. Falei uma vez, não falarei mais. Duas vezes, não acrescentarei palavra."[11]

E nos *Provérbios*[12] se lê: "Eu, a sabedoria tenho comigo a discreção, possuo a ciência e a cordura. Temer a Deus é aborrecer o mal; a soberba, a arrogância, o mau caminho, a boca perversa, as abomino. Meu é o conselho e a habilidade, minha a inteligência, minha a força. Por mim reinam os reis e os juízes administram a justiça. Por mim os príncipes mandam e governam os soberanos da terra." E no *Eclesiastes*[13], depois de dizer que "onde há muita ciência há muita inquietação, e crescendo o saber, cresce a dor", se escreve: "A sabedoria dá ao sábio uma força superior a dez poderosos que governam a cidade."[14] E na *Sabedoria*, depois de uma enumeração de conhecimentos sobre o universo, se lê: "Tudo o que me era oculto conheci claramente, porque a sabedoria, artífice de tudo, me fez saber."[15]

Poder-se-iam multiplicar os textos de sentido análogo. "O princípio da sabedoria é o temor de Deus" (ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν θεόν), segundo a expressão do *Eclesiástico*[16]; talvez seja essa a passagem de significação mais explícita. Note-se porém que não é a pura referência a Deus o fator decisivo; há outros modos de saber — a teologia, especialmente — cujo sentido depende de Deus, mas que são *conhecimento*. Mesmo nos contextos em que a "sapiência" aparece como natural e adquirida pelo homem, não dada por Deus, ela não consiste propriamente numa inquirição do ser das coisas e sim numa entrega e confiança em Deus, uma aquiescência a seus decretos, reconhecidos como inescrutáveis. Poder-se-ia dizer, num certo sentido, que a sapiência consiste em renunciar a *conhecer*, precisamente porque Deus excede nossa capacidade, porque estamos em suas mãos e suas decisões são

8. *Ibid.*, 16.
9. *Jó*, XXXVIII, 24.
10. *Ibid.*, XXXIX, 1.
11. *Ibid.*, XL, 3-5.
12. *Provérbios*, VIII, 12-16.
13. *Eclesiastes*, I, 18.
14. *Ibid.*, VII, 19.
15. *Sabedoria*, VII, 21.
16. *Eclesiástico*, I, 14.

inacessíveis: o único modo de saber a que se ater é reconhecer sua incognoscibilidade, contar com ela, atuar em vista dessa situação efetiva; e por esse motivo é preciso *orar*, é preciso pedir a Deus que nos comunique sua sabedoria. Todo intento de conhecer por conta própria sem ter presente a inescrutabilidade de Deus, é um erro, não em sentido estritamente intelectual, melhor talvez um desacerto, um extravio que conduz à estultícia e à vaidade, isto é, ao vazio da vida. Por isso Jó diz: "Sei que tudo podes e que não há nada que te possa coagir... Certamente eu proferi o que não sabia, coisas difíceis, para mim que não as conhecia."[17] Esta atitude mental, este *método*, se vale o termo, transparece claramente numa passagem da *Sabedoria* onde se justifica o porquê e a finalidade da conduta do sapiente: "Pois, que homem poderá conhecer o conselho de Deus e quem poderá conceber o que quer o Senhor? Porque inseguros são os pensamentos dos mortais e nossos cálculos muito arriscados; porque o corpo corruptível agrava a alma, e a morada terrestre oprime a mente que pensa; pois se apenas adivinhamos o que acontece na terra e com trabalho encontramos o que está em nossas mãos, quem poderá descobrir o que acontece no céu? Quem conheceu teu conselho, se tu mesmo não lhe deste sabedoria e não enviaste do alto teu Espírito Santo? Assim é que se endireitaram os caminhos dos que moram sobre a terra e os homens apreenderam o que é de teu agrado, e pela sabedoria foram salvos."[18] Desta atitude — inicialmente humana em sentido estrito porque a sabedoria, mesmo na medida em que é de origem divina, tem que ser *procurada* e *recebida* pelo homem[19] —, desta modalidade de *pensar*, pois realmente se trata disso, brota um *saber*, isto é, um saber a que se ater no sentido mais rigoroso e que não se identifica de modo algum com o que podemos chamar *conhecimento*, na significação precisa deste termo que esclareceremos mais adiante.

Por último, passemos os olhos no sentido dos oráculos gregos. O oráculo (μαντεῖον) é o "dito" adivinhatório — *oraculum* é derivado em latim de *os*, boca — e também o lugar onde reside o nume que adivinha; μαντική ou μαντεία é a arte da adivinhação que Platão relacionava com a palavra μανία ou loucura, ainda que etimologicamente este parentesco não se justifique[20]. Como é bem sabido, os gregos consultavam os orá-

17. *Jó*, XLII, 2-3.
18. *Sabedoria*, IX, 13-18.
19. *Provérbios*, I, 10 — II, 9.
20. *Fedro*, 244b-c.

culos — Delfos, Dodona — ao iniciar empresas importantes, isto é, quando necessitavam saber a que se ater relativamente ao futuro incerto. Estes oráculos eram portanto presságios provocados, por meio dos quais se descobria o curso dos acontecimentos ainda não presentes e se podia orientar a conduta; em Heródoto pode-se ver o seu uso constante, sobretudo o apelo ao "nume que reside em Delfos", de veracidade comprovada por Creso depois de um curioso "exame de oráculos", extremamente significativo[21].

Ora, qual é o *pressuposto* dos oráculos helênicos, isto é, qual é o elemento latente que eles descobrem ou tornaram patente? Em Heródoto encontra-se uma resposta a essa pergunta, particularmente clara: quando Creso, vencido e despojado por Ciro, manda perguntar a Apolo se não se envergonha de o haver enganado com seus oráculos délficos, conduzindo-o à guerra contra os persas e assim à sua perda, a Pítia, além de insistir na imprudência de Creso, que não se detivera na interpretação cuidadosa dos oráculos ambíguos, dá uma resposta decisiva: Τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ — o destino fatal não pode ser evitado nem por um deus[22] —. Vemos pois que o pressuposto do oráculo e também a razão de sua insuficiência e limitação, é o destino, a μοῖρα superior aos próprios deuses — embora às vezes se identifique secundariamente com uma divindade, a Moîra —; nisso reside, por sua vez, o móvel da tragédia antiga. A *moîra* significa em primeiro lugar, a *parte*; é um vocábulo próximo a μέρος; esta parte é a porção reservada a cada um, aquilo que lhe toca por sorte e é portanto, a própria sorte; significa, outro tanto, o destino, o fado ou fatalidade, aquilo que acontecerá necessariamente, o que *tem que ser*. Esta realidade inelutável é alheia a toda vontade, à dos deuses inclusive, pois estes também se acham submetidos a ela; é, pois, a estrutura inexorável do real com o que se tem que contar irremediavelmente. O oráculo — cujo sujeito imediato evidentemente não é a *moîra* e sim o deus, Apolo por exemplo — denuncia ou indica essa realidade, que não *diz* nem *oculta*, segundo a frase de Heráclito[23]. O apelo à *Pítia* constitui, pois, aquilo que o grego faz quando quer saber, verdadeiramente, a que se ater em relação à realidade fundamental; e o resultado desse *pensar* não é um *conhecimento*, mas um *signo* — σημαίνει, diz Heráclito —, que o orienta e o dirige em sua conduta.

21. Heródoto, I 46-49.
22. *Ibid.*, 91.
23. Heráclito, fr. 11.

Embora esta seja uma questão obscura e que reclamaria uma indagação delicada e minuciosa, poder-se-ia vislumbrar numa certa dimensão desta idéia da *moîra* um equivalente pré-teorético da idéia de natureza, mais ou menos como uma versão mítica da *physis*. No capítulo anterior tentei reconstruir a gênese da idéia de natureza entre os gregos, deduzindo-a da estrutura de sua vida num determinado momento e em função de um projeto vital concreto. Vimos como a natureza, definitivamente, é o imutável, aquilo que por não tolerar mudança é sempre seguro; pois bem, a *moîra* em termos míticos implica a mesma exigência de segurança e imutabilidade; a razão última das coisas patentes está em seu destino latente; mas, a rigor, não existe *caminho* para ir de um a outro e por isso o homem não pode *chegar* a ele mas somente receber a certeza dos deuses, particularmente do oráculo. Vimos também que a idéia de natureza surge quando se conta com uma *identidade* do patente e do latente — pelo menos em princípio —; há então um caminho para chegar à instância suprema e o homem pode alcançar a certeza por si mesmo; por isto, a noção da *physis* está intimamente ligada à do *método*, a via da descoberta, isto é, da verdade. No momento em que Parmênides faz apelo ao *noûs* e ao *lógos* juntamente, para ver e discernir o que é real, a idéia de natureza adquire forma intelectual; e aqui convém ter presente que a imagem que habitualmente fazemos dos primeiros pré-socráticos, dos milésios, por exemplo, é influenciada de modo decisivo pela interpretação de Aristóteles, tão tardia e carregada de ressonâncias. E nesse momento as coisas aparecem como algo que *é* e que por ser pode ser *conhecido*. Ao lícito manejo pensante das coisas na opinião ou *dóxa* sucede a relação cognoscente com as mesmas através do *noûs*, na qual se constituem como o que *é* (ἐόν). E aqui Parmênides lança mão da *Moîra*, da fatalidade ou destino, quando escreve: ὐοδὲν γὰρ ἔστιν ἤ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι — não há, e nunca haverá nada fora do ente, desde que a fatalidade (a Moîra) o encadeou para que fosse um todo imóvel[24] —; a esse todo é que se vai denominar, com propriedade, natureza. E recorde-se o caráter de *mando* que descobríamos na noção de princípio (ἀρχή), a índole imperativa e divina que a natureza teve para os gregos.

Por outro lado, o duplo sentido da natureza como a natureza de cada coisa e a Natureza una, com maiúscula, corresponde aos dois sentidos da *moîra* como "parte" ou "porção" consignada a cada coisa,

24. Parmênides, fr. 8, 36-38 Diels.

como sua "sorte" particular, e como Fatalidade ou Destino que envolve todo o real e significa sua estrutura imutável, sua legalidade interna. Certamente, enquanto que Comte deduz a idéia de natureza do monoteísmo, como fase a ele correspondente no estado metafísico da mente, a verdade é estritamente o inverso — dentro do mundo grego —: da idéia de *Moîra* — compatível com os deuses e em certo sentido a eles oposta — se chega à de Natureza, e desta à de um Deus único, esboçado vagamente em Anaxágoras, postulado e entrevisto em Sócrates e mais ainda em Platão, considerado tematicamente — embora com vacilações e dificuldades internas — no aristotelismo.

A diferença entre a *moîra* e a *physis* corresponde à distância entre esse modo de pensar que é a *adivinhação* do fatal mediante o oráculo, e aquele que consiste em *conhecer* o que é mediante o *noûs* e o *lógos*. Trata-se de duas formas de pensar que conduzem a duas maneiras de saber a que se ater: a primeira se apóia em poder contar com o decretado, com o que há de acontecer (τὸ πεπρώμενον); a segunda pelo contrário, consiste em *conhecer*, isto é, saber o que as coisas são (τὸ ὄν). Mas agora que vimos que o pensamento, cujo termo é o saber, não conduz forçosamente ao conhecimento e que este é apenas uma possibilidade entre outras diversas, das quais já consideramos três, temos que perguntar pelo próprio conhecimento.

63. O CONHECIMENTO E SUA FUNÇÃO

Se quisermos manejar os conceitos com alguma precisão, temos que os historizar, como vimos várias vezes no curso deste livro; quando falamos do conhecimento não temos outra alternativa senão referirmonos ao que o homem fez em uma ou em diversas situações determinadas, e não podemos partir de uma "idéia" prévia ou definição que forjemos do conhecimento; e só partindo dessa realidade *histórica* do conhecer, dessa efetiva ocupação humana, com sua data mais ou menos precisa, poderemos depois decidir se outras ocupações, emergentes de situações distintas, constituem ou não conhecimento e em que sentido.

Não resta dúvida sobre qual será o nosso ponto de partida: o quefazer que os gregos iniciam mais ou menos no século VI a. C. e que, relativamente cedo vai se diferenciar em três formas distintas embora conexas, a filosofia, a ciência e a história. Poder-se-ia achar preferível

partir daquilo que conhecimento significa para nós, desde que é isso que nos interessa definitivamente; porém — ao lado do fato, nada insignificante ou desprezível, de que não sabemos bem o que nós mesmos entendemos por conhecer — nosso conhecimento *vem* do conhecimento dos gregos — com isto fica dito desde já que não é o mesmo —, e portanto para entendê-lo temos que o considerar originariamente, e mediante um retrocesso àquilo de onde vem, surpreendê-lo em estado nascente, isto é, fazendo-se, vindo a ser ou ainda melhor, *tendo que ser.*

Fiz notar anteriormente que o conhecimento emerge da situação em que o homem se encontra quando as coisas lhe falharam e por esse motivo sua situação tornou-se diferente daquela em que estava e diante da qual sabia a que se ater; nesse momento, o homem se interroga acerca da nova situação, o que implica perguntar o que aconteceu, como se chegou da situação anterior a esta; e isto obriga, como vimos, a averiguar como é a coisa para que esta falha se possa ter dado; ou, o que é igual, o *que é* essa coisa. Contudo isto não é suficiente se pretendemos não apenas distinguir o conhecimento de outros modos de trato com as coisas e ver a dimensão vital em que surge, mas derivá-lo realmente da vida humana em sua concretude histórica e portanto *entendê-lo* ou dar razão dele. Com efeito, as coisas sempre falharam ao homem, em maior ou menor proporção, e somente num momento preciso esta falha o levou a conhecer em sentido rigoroso; isto significa que embora a falha das coisas seja condição necessária do conhecimento, não é suficiente, e é necessário que a situação se integre com outros ingredientes para que o homem, de fato, exercite essa sua "possibilidade" que denominamos conhecer.

Por outro lado, a margem de latência que envolve a vida leva o homem a outro modo de saber — de saber a que se ater —, que é um saber radical ou de ultimidades; mas ainda não está decidido se esse saber é ou não *conhecimento.* O mito, a religião e a filosofia são três possibilidades de saber *último* suscitado pelo latente e, a rigor, só a última é *per se* conhecimento. Necessitamos, pois, precisar os pressupostos em virtude dos quais a falha das coisas e o halo latente de nossa vida levam a executar a operação cognoscente.

Convém ter presente que os fragmentos dos pré-socráticos que chegaram até nós foram transmitidos por filósofos posteriores, que possuem atrás de si uma longa tradição de *conhecimento* e que, portanto, os interpretam a partir desse pressuposto que lhes parece óbvio; porém pode ser fecundo comparar o sentido que as idéias dos primeiros socráticos adquirem em mãos de Aristóteles, por exemplo, e o que às vezes

transparece nas contadas passagens em que se conserva, em sua literalidade, a expressão "dos que primeiro filosofaram" como Aristóteles gosta de os chamar. No capítulo III do Livro I da *Metafísica*, Aristóteles, depois de estabelecer que a ciência procurada (ζητουμένη ἐπιστήμη) ou filosofia primeira é ciência das causas e princípios, e após enumerar os quatro sentidos em que se fala de causas, tenta descobrir os antecedentes de sua própria doutrina nas opiniões dos que se dedicaram antes à investigação dos entes e filosofaram acerca da verdade (περὶ τῆς ἀληθείας). Antes de tudo, esta expressão é significativa quando a comparamos com um parágrafo posterior[25] no qual, depois de colher a opinião de Tales, Aristóteles escreve: "Há também quem pense que os teólogos mais antigos, muito distanciados da geração atual, tiveram esta mesma opinião acerca da natureza: com efeito, fizeram Oceano e Tetis os progenitores da geração e os deuses juram pela água, que os próprios poetas denominam Estígia. O mais antigo é, realmente, o mais digno de honra, e o juramento é o mais digno de honra." O que isto significa?

Evidentemente Aristóteles distingue duas ocupações muito diversas: a dos antigos que "teologizaram" e a dos modernos que "filosofaram" (θεολογήσαντες φιλοσοφήσαντες); e acentua que os primeiros já são remotos, isto é, que em meados do século IV a nova atitude já contava um longo tempo. Qual é esta? A meu ver, precisamente a que denominamos conhecimento: filosofar é filosofar "acerca da verdade". Encontra-se com freqüência esta expressão em Aristóteles[26] e não significa desde logo nenhuma teoria da verdade, que seria inútil procurar entre os pré-socráticos; trata-se mais de uma indagação sobre as *próprias coisas,* de uma manifestação ou patentear-se do que estas são *de verdade* ou *no fundo*. Nada disto poderia ser encontrado naqueles que disseram que Oceano e Tetis eram os progenitores da geração, porque embora este *mito* nos permita saber, de certo modo, a que nos atermos em última instância, e por isso se aproxima da filosofia[27] o que faz é apelar das coisas a uma instância que lhes é alheia e para a qual não há caminho a partir do dado. Mas o que mais interessa é o apelo à *antigüidade*; o mais antigo — a água, por exemplo — é *princípio*, ἀρχή isto é, o que as coisas *eram* — entenda-se, sempre foram — e por isso *continuam sendo* e sempre *serão*; o uso técnico da palavra princípio, na

25. *Metafísica*, I, 3, 983 b, 27-33.
26. Cf. I, 7, 988 a 20; II, 1, 993a 30, b 17, 20.
27. *Metafísica*, I, 2, 982, b 18-19.

filosofia aristotélica, pode esconder este sentido elementar que é radical. Uma passagem que se conservou do tratado das *Opiniões dos físicos* de Teofrasto[28] é especialmente significativa; há nele a citação de um fragmento de Anaximandro, ao que parece com suas próprias palavras, visto parecerem um tanto estranhas a Teofrasto que chama a atenção sobre elas, e que talvez seja o texto filosófico mais antigo que se conservou em sua expressão original. "Anaximandro — escreve Teofrasto — disse que o princípio e o elemento das coisas é o indeterminado — (τὸ ἄπειρον), sendo ele o primeiro a dar este nome ao princípio. Disse que este não é nem água nem outro qualquer dos chamados elementos, mas sim uma natureza diversa, indeterminada, da qual surgem todos os céus e os mundos que nele existem; *e as coisas, ao se desfazerem, voltam àquilo mesmo de que tiveram origem, dando-se assim mutuamente reparação e satisfação pela injustiça segundo a ordem do tempo*, como diz em termos um tanto poéticos." Trata-se, pois, da origem, do mais "antigo" ou arcaico, que por isso é princípio — fique de pé a questão de ter ou não Anaximandro usado a expressão *arkhé* —; o decisivo porém é que esse princípio *permanece*, isto é, continua atrás das coisas que se tem diante, como fundo subsistente de realidade, e a ele *se reduzem*, voltam ao se desfazerem e ao perderem sua peculiaridade, determinada pelo predomínio "injusto" de um dos contrários; "o caminho para cima e o caminho para baixo são um só e o mesmo (ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω μία καὶ ὡυτή), dirá Heráclito[29]. E segundo o testemunho de Aristóteles[30], Anaximandro diz que o princípio ou *ápeiron* tudo abrange e tudo governa, e que é *imortal* e *imperecível* (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον), estando nisto de acordo — acrescenta — com a maioria dos "fisiólogos".

Isto significa que os gregos desta nova época, em lugar de se acharem na crença de que os deuses configuram um mundo sobre o qual paira uma fatalidade ou *moîra* incoerente com as coisas e com nossas próprias possibilidades, de maneira que só podemos saber a que nos atermos em relação à mesma, se esta nos é manifestada de fora, através do mito ou do oráculo; em lugar de estarem nesta crença, repito, acham-se em outra: atrás da multidão das coisas que variam, há algo que *já havia antes*, prévio a todas elas, desde sempre, com uma contextura imutável e fixa; em segundo lugar, esse algo está em relação

28. Ritter-Preller, nº 16.
29. Fr. 60. Ritter-Preller, nº 36 d.
30. *Física*, III, 203 b, 11-13.

direta com as coisas, de maneira que estas dependem dele e toda sua realidade e variação "seguem-se" desse princípio, que além de ser princípio, isto é, primeiro e mais antigo, fundo *arcaico* da realidade, é princípio *das coisas*; em terceiro lugar, existe um caminho efetivo do princípio às coisas e das coisas ao princípio, um e outras são "redutíveis" e possuem portanto uma identidade última — por isto é decisivo o caminho de ida e volta, o originar-se e o voltar à origem, a identidade do caminho para cima e do caminho para baixo, que não teria sentido algum a propósito da *moîra* —; por último, este caminho é accessível ao homem por via intelectual, precisamente em virtude dessa identidade radical daquilo que já *era* — o princípio — com aquilo que *é* — as coisas — e aquilo que *será* — a mesma *arkhé*, enquanto termo da dissolução das coisas passageiras e mutáveis —. Essa reparação ou justiça — δίκη — que as coisas se fazem mutuamente, como diz Anaximandro, pela injustiça "segundo a ordem do tempo" — κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν —, é talvez a primeira forma, com nomes um tanto poéticos — ποιητικωτέροις ὀνόμασιν —, como diz Teofrasto, em que na Grécia funciona, em sentido intelectual, o *dar razão* — λόγον διδόναι — em que consistirá a operação radical do conhecimento. E para o homem, o acesso por intermédio da mente ou *noûs*, ao princípio arcaico, antigo, imutável e retificador da realidade num regresso essencial do principiado a seu princípio, tem sua expressão definitiva na surpreendente introdução do poema de Parmênides.

Realmente, convém não esquecer de que não se tratou de uma brincadeira. Em virtude dos pressupostos ou crenças assinaladas o homem grego iniciará uma operação, rigorosamente assombrosa e tremenda, que consiste na tentativa de lançar mão daquilo que constitui o próprio fundo da realidade; o homem do século VI enfrentará nada menos que a Moîra que, naturalmente, deixará de ser tal Moîra para se converter em *physis*; terá pois uma autêntica revelação da realidade. Mas isto não é o mais grave: como é ele que irá percorrer esse caminho ou método, que obrigará esse princípio a aparecer e a se manifestar, essa revelação é a rigor uma *des-velação*, um descobrimento violento do fundamento radical e arcaico — as ἀρχαί serão para Empédocles ῥιζώματα πάντων — daquilo que existe. E isto é a *verdade*, a *alétheia*. Por isto, diante daqueles que teologizaram, os filósofos são os que exercem sua indagação *acerca da verdade*[31], os que tentam averiguar — *verum*

31. Note-se que Ross, em sua versão da *Metafísica*, traduz esta expressão da seguinte maneira: *about reality before us*; e em seu comentário ao texto grego, *the truth*

facere — o que as coisas *são*, desvelando o que já *eram* em seu princípio e, portanto no fundo *sempre serão*.

Estes são os pressupostos do conhecimento tal como pela primeira vez apareceu entre os gregos; somente eles o tornaram possível e, ao mesmo tempo, necessário, e estão à base do modo estritamente novo de saber a que se ater que constitui sua função vital. Mas esta forma de *pensar* e de *saber a que se ater*, irredutível às anteriores, que denominamos *conhecimento*, volta a operar sobre a mesma realidade em relação à qual o homem necessita saber a que se ater, e determina uma nova interpretação sua. Vejamo-la.

64. O QUE HÁ E O QUE É

Entendemos por realidade aquilo que encontramos ou podemos encontrar, de um modo ou de outro; esse termo *realidade* designa portanto *o que há*. O caráter "vago" desta expressão, longe de ser um inconveniente, é de grande valor porque exclui toda determinação de modos particulares de *haver*. Convém outrossim não confundir o que *há* com o que *existe*, porque existir é um modo muito concreto de haver, peculiar a algumas coisas; às vezes, no entanto, ambos os termos são empregados como sinônimos, e não fortuitamente porque em certos casos o modo de haver ou não haver uma coisa é sua existência ou inexistência, isto é, o modo que importa ou interessa na circunstância e do ponto de vista efetivo nesse caso particular.

O homem tem que "se haver" com o que há; esse ter que se haver não é algo acrescentado ou eventual mas pertence à sua essência: o homem está com as coisas, aberto a elas, fazendo algo com elas, e portanto "o que há" lhe é constitutivo; não se trata de uma simples "coexistência", no sentido da "justaposição" de outras coisas junto a mim, mas de que o modo de ser "eu mesmo" é a referência a outra coisa que não eu, sentida como realidade; isto é, eu sou na medida em que *tenho que me haver com o que há*, e esse "ter que" é justamente o que confere às coisas seu caráter *real*, o qual provavelmente elas não têm para o animal. Com efeito, este está entre as coisas, as usa, as procura, se protege delas, foge de sua ameaça, mas não *tem* que se

in general, the ultimate nature of things. (A respeito de tudo isto, cf. *Biografia da Filosofia e Idéia da Metafísica*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1966.)

haver com elas; e isto nos faz descobrir que esse peculiar caráter de *pressão* ou *instância* que as coisas exercem não lhes vem tanto delas próprias como de mim, para quem *há* coisas, em suma para quem elas são *realidade*. Mais adiante veremos o alcance que isto tem.

Por conseguinte, o haver é prévio a toda interpretação, daí seu caráter "vago", note-se bem, vago do ponto de vista das interpretações, porque é justamente o que lhes dá terreno, o que as faz necessárias e possíveis ao mesmo tempo. Mas não se esqueça o que antes adverti: todo trato com as coisas é uma interpretação das mesmas porque entre elas e eu se interpõe um projeto vital, em viturde do qual são postas em certa perspectiva concreta, assumem uma função determinada e, por isso mesmo, lhes corresponde algum *sentido*. Isto se manifesta com especial intensidade e evidência na linguagem: quando digo algo, denuncio as coisas numa determinada interpretação. Este é o primeiro sentido do verbo grego *katagoreúein* do qual a palavra categoria se deriva; no dizer se denuncia ou acusa aquilo de que se fala, e a forma plena desse denunciar é o *enunciar*; o dizer coloca, pois, as coisas numa perspectiva determinada, as isola e as acentua *na medida* em que respondem a uma interpretação concreta, e com isso ao mesmo tempo as distingue e as discerne das demais (lembre-se novamente do κρῖναι δὲ λόγῳ do poema de Parmênides). Ora, esta função do dizer culmina na *predicação*; nesta, a interpretação que lhe serve de pressuposto e fundamento fica "vinculada" à coisa como algo que lhe pertence e a constitui, como o que a coisa "é"; e já vimos o caráter de identidade e permanência que está à base da predicação, em virtude do qual se supõe que o sujeito da predicação permanece idêntico àquele de quem se diz o predicado. Seria um erro, porém, partir da predicação sem mais, porque se é certo que a mencionada função do dizer culmina naquela, nela não tem sua forma primária. Qual é esta?

Poder-se-ia pensar, naturalmente, que é o *nome*; com efeito, o nomear constitui uma interpretação e uma vinculação de determinada consistência, mas se se examina bem a questão, descobre-se que há alguma coisa prévia: os *pronomes* em sua função primária, a demonstrativa ou *dêictica*, que compreende a "pessoal" visto que, a rigor, os demonstrativos são os pessoais da terceira pessoa ou, se se preferir, os pronomes pessoais são casos particulares do demonstrativo quando apontam aquele que fala ou aquele a quem se fala. No *Gênese* se nos é relatado como Adão deu nome às coisas; também em relação à mulher, Eva, se nos é apresentado Adão dando-lhe efetivamente nome, mas com as seguintes palavras: "*Isto é* agora ossos de meus ossos e carne de

minha carne... *Esta* chamar-se-á Mulher...[32] O demonstrativo é portanto prévio ao nome, porque supõe uma designação ou assinalamento daquilo que se vai denominar, uma delimitação de uma parte de realidade à qual se refere — a toda ela e somente a ela — aquele que fala, interpretando-a. A expressão pronome, *pronomem*, encerra um erro descritivo: não é originalmente aquilo que substitui o nome, que se põe em lugar dele; pelo contrário, o nome é uma abstração e uma fixação do "isto" quando tomado independente e substantivamente. É por isso que o nome é, antes do mais, nome *substantivo* e já acrescenta uma segunda interpretação à primeira e radical que é a *dêixis*, o dedo que assinala — a função elementar da linguagem e... da lógica: do *lógos*, em suma.

Antes de se chegar à predicação, a esta segunda interpretação lingüística, a nominativa, pode-se acrescentar uma terceira que a meu ver se encontra nos *epítetos*. O epíteto (ἐπίθετον) é literalmente o que se põe em cima, o que se sobrepõe; e o que se sobrepõe às coisas é, como vimos em seu devido lugar, a sua interpretação.

Por exemplo, quando Homero vincula a um nome próprio um epíteto constante, interpreta o *isto* — mais precisamente, o *este* ou *esta* — designado pelo nome numa determinada perspectiva, como alguma coisa que é "assim", e desse modo lhe confere uma autêntica significação. Quando chama a Aquiles "o dos pés ligeiros", a Hera "a dos braços alvos", a Ulisses "o dos múltiplos recursos", a Aurora "a dos dedos de rosa", não diz que esses sujeitos *sejam* tais coisas determinadas, nada *predica* dos mesmos, mas lhes vincula um caráter concreto em função do qual são interpretados e vividos. Há uma passagem na *Retórica* de Aristóteles em que este, a propósito do estilo, alude a esta função dos epítetos; podem ser tomados — diz ele — do lado mau e do lado bom; pode-se dizer de alguém — de Orestes, por exemplo — "o matricida"; mas também "o vingador de seu pai"; e lembra que Simônides, a quem um vencedor de uma corrida de mulas oferecia uma quantia pequena, não quis compor um poema "sobre semi-asnos" (εἰς ἡμιόνους); mas quando lhe foi dado o suficiente, compôs um poema em que as chamava "filhas de cavalos velozes como o vento"; isto é, o epíteto interpretava as mulas em função de sua origem de asno ou de sua linhagem eqüina[33].

32. *Gênese*, II, 23.
33. *Retórica*, III, 2.

O uso temático do epíteto na época pré-teorética — como em Homero — é significativo; não se trata ainda de dizer o que as coisas são mas apenas de as dizer *como sendo tal coisa*; entenda-se, de um modo permanente, que diferencia o epíteto do simples adjetivo, o qual interpreta e modifica *in casu* o nome correspondente, sem todavia vincular-se a ele como algo que de fato acontece à coisa, sem a constituir de maneira alguma. O pressuposto do epíteto é, por conseguinte, a estabilidade daquilo a que ele se aplica, a posição fixa do sujeito — *subjetum*, ὑποκείμενον — a que se sobrepõe; sua "consistência" em suma.

Este pressuposto se esclarece ou se explicita na enunciação, na predicação ou *apófansis*, que consiste em afirmar ou negar "alguma coisa de alguma coisa" (τι κατά τινος), segundo a expressão aristotélica[34]. Este dizer enunciativo estabelece uma conexão entre dois termos que são um; portanto, nele não se apresenta uma coisa simplesmente "como sendo assim" mas dela se diz *que é* algo; já nos movemos pois no âmbito do "é". Mas note-se que o pressuposto prévio de todo dizer *o que a coisa é* consiste no seguinte: que as coisas são, ou em outras palavras, que *há ser*; este é o pressuposto que confere sentido à pergunta *o que é?* (τί ἐστι), com a qual se inicia a atitude teorética, a atitude daqueles que primeiro "filosofaram acerca da verdade", e se renova, mais tematicamente e em vista da definição — correlato da essência —, em Sócrates[35].

O conhecimento repousa, como já vimos, nesse pressuposto geral de que *há ser*, prévio a todo conhecimento, como Ortega[36] o mostrou perspicazmente; o que quer dizer, na *crença* no *ser*. O *que é* aparece pois como uma interpretação *do que há*: aquela que torna possível que eu me proponha conhecer as coisas e portanto, pesquisar o que elas *são*. Não se creia porém que o novo ponto de vista signifique uma simples transferência para outro âmbito, de maneira que o homem deixe de se mover no *haver* para o fazer no elemento do *ser*; pelo contrário, o ponto de vista do ser volta a operar sobre o haver do qual é inseparável. Quero dizer com isto que é preciso tomar em toda sua literalidade e vigor a afirmação de que o que *é* constitui uma interpretação do que *há* (diga-se entre parênteses que o esquecimento deste fato tem sido a

34. *De interpretatione*, cap. 5.

35. Xenofontes: *Memorables*, I, 1, 16.

36. *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia*. (Veja-se a gênese da diferença entre *ser* e *haver* na obra anterior de Ortega, em meu estudo "Realidad y ser en la filosofía espanõla", 1955, na 2ª edição de *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1958.)

ameaça constante que se abateu sobre a ontologia): o ser é o ser do que há; mais rigorosamente ainda, os primeiros homens que exercem a atividade teorética, que se situam na atividade do conhecer, pensam que o que há — note-se, o que há *de verdade* — é o ser. Isto explica o sentido daquela antiga denominação da filosofia que encontramos em Aristóteles, περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία [37]; seria absolutamente inexato traduzir literalmente esta expressão como "teoria da verdade" pois, a rigor, trata-se de uma *contemplação daquilo que verdadeiramente há*, isto é, do *ente*. Ao mesmo tempo, isto faz compreender o sentido da tese de Parmênides quando afirma que *o ente é* — τ' ἐὸν ἔμμεναι [38] —, e que o único caminho de que se pode falar é este: *que é* — ὡς ἔστιν [39] —; só se pode falar daquilo que há dizendo *que é*.

Resumindo: quando em virtude da crença no ser, na consistência estável das coisas — πράγματα, χρήματα —, o homem pretende saber a que se ater em relação às mesmas *conhecendo-as*, isto é, averiguando ou descobrindo o modo delas *próprias* se comportarem, pelo que têm de seu, interpreta-se o que há como o que é, e essas coisas que são se convertem em *entes* — ὄντα —. Parmênides, levado pelo radicalismo próprio do pensamento helênico e pela inércia de sua descoberta genial, não se contenta em declarar que aquilo que *há* de verdade é o ente, o que *é*, e identifica formalmente ambas as coisas[40]. E esta identificação eleática ocultou quase totalmente, durante vinte e cinco séculos, o caráter de interpretação que o ser possui e obscureceu, por conseguinte, o verdadeiro lugar da ontologia no conhecimento da realidade, isto é, daquilo que há.

Evidentemente, a persistência dessa identificação leva a supor que não se trata apenas de um acaso. Com efeito, a própria índole do ser, uma vez que se está situado em seu âmbito ou elemento, induz a essa identificação com o haver, porque o ser aparece afetado por uma *universalidade essencial*. O ente é o mais universal de tudo (καθόλου μάλιστα πάντων), diz Aristóteles[41], Santo Tomás, por seu lado, afirma que o que primeiro cai debaixo da apreensão é o ente e que sua inte-

37. *Metafísica*, II, 1, 995 a 30. Cf. também as passagens indicadas no item anterior.

38. Parmênides, fr. 6.

39. Parmênides, fr. 8.

40. Pode-se encontrar precisões sumamente valiosas em X. Zubiri: "Sócrates y la sabiduria griega", III, e "En torno al problema de Dios", IV (em *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 208 e s. e 446 e s.).

41. *Metafísica*, II, 4, 1001 a 21.

lecção está incluída em tudo o que se apreende: *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecunque quis apprehendit... Ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter*[42]. Tudo aquilo a que estendo minha consideração me aparece como ente e este envolve todas as coisas com uma peculiar universalidade, que não é a do gênero, como acreditou Platão, mas talvez melhor aquela que a Idade Média denominou *transcendental*. Isto é verdade, mas se esquece algo decisivo: o ponto de vista em que me coloquei previamente e que é o do conhecimento. Com efeito, tudo o que considero é ente, porque tudo o que *conheço* o é, visto que o ser é a interpretação do real — daquilo que há — quando meu trato com ele é justamente o conhecimento. No momento em que me situo na atitude que consiste em conhecer — entenda-se, em tentar conhecer —, aquilo que há se me apresenta *sub specie entis,* sob o aspecto ou figura do ser, porque, como vimos antes, o ser é o *pressuposto* dessa atividade chamada conhecimento. Isto é, quando trato de conhecer ou, o que é o mesmo, de averiguar o que as coisas *são*, já estou partindo do ser que creio terem; o simples perguntar pelo ser "põe" desde logo seu âmbito que torna a pergunta possível e lhe dá sentido, e enquanto nele permaneço o identifico sem mais com o que há. Mais isto significa, literalmente, ficar numa interpretação sem perceber que o é, e confundi-la, portanto, com a realidade. Por isso, as coisas mudam de aspecto quando se toma o ser como *interpretação da realidade*; ainda mais claramente, quando se pergunta *pelo ser das coisas.*

65. O SER DAS COISAS

Vimos anteriormente, no capítulo IV deste livro, que a realidade sempre se me apresenta recoberta por uma *pátina* de interpretações, as quais são também realidade; mas é claro que não a mesma que aquela que recobrem e da qual são interpretações. Como essas interpretações costumam ser um precipitado histórico e social, por vezes milenar — por isso usei a metáfora da pátina —, as encontro logo, sem consciência de que foram feitas pelo homem; e como o caráter com que a realidade se me apresenta é esse — encontrá-la e ter que me haver com ela —,

42. *Summa Theologiae*, I-IIae., q.94, art. 2.

propendo a confundi-las com esta. Então, para manejar essa interpretação que me aparece como a própria realidade, forjo *outra* interpretação que só de um modo mediato o é da realidade, isto é, que é interpretação de uma interpretação, ou interpretação em segunda potência. No capítulo VII considerei um exemplo eloqüente deste fato, a natureza; vimos como a "natureza" não é a própria realidade, não é — diríamos agora — o que há, mas sim uma interpretação disso que há, desse contorno em que tenho que viver; e a ciência da natureza é uma interpretação ou teoria daquilo que poderíamos chamar a "interpretação natural" do contorno sensível; portanto, não *conhecimento* em seu sentido mais pleno e rigoroso, como conhecimento da *própria* realidade.

Mas convém relembrar a função tríplice da história, examinada no capítulo IV. Se por um lado, a história é o âmbito em que as coisas me são dadas e por outro o *organon* do regresso das interpretações à própria realidade, visto que as mostra originando-se num determinado momento como tais interpretações, nos permite em terceiro lugar lançar mão de todas elas, justamente como aquilo em que a realidade se manifesta. Ao ver uma interpretação originar-se, a distinguimos da realidade interpretada, mas ao mesmo tempo a entendemos como interpretação *dela* e palpamos assim a realidade latente, patente apenas em suas interpretações. Em outras palavras, entendemos o que a interpretação tem de realidade, num duplo sentido: primeiro, que sua origem efetiva é a realidade que nela se denuncia, segundo, que tem uma realidade peculiar e irredutível. Pois bem, o que vimos a propósito da natureza deve ser estendido, ainda mais radicalmente, ao próprio ser. Vimos que o ser é uma interpretação — de maneira alguma fortuita — a que o homem foi levado em certas circunstâncias que tentei especificar. Com isto está dito que, mesmo no caso de que fosse verdade que *o que há é o ser*, não se poderia dizer, como por tanto tempo se acreditou, que o ser *é o que há*. Isto significa que, suposta a verdade da interpretação do que há como *ser*, e ainda mais a possibilidade de que *tudo* o que há seja interpretação, com verdade, desse mesmo modo, não é certo que o ser — que, repito pela milésima vez, é inicialmente uma interpretação — se identifique com a *própria realidade*. Isto não implica desqualificá-lo, muito pelo contrário, mas tem graves conseqüências que é preciso pelo menos assinalar.

Em primero lugar, se por um lado é verdade que eu me encontro com o ser, por outro é preciso acrescentar que isto só acontece porque me acho previamente numa determinada situação, que descrevi anteriormente em seus traços mais gerais. Isto implica que o homem nem sempre encontra, sem mais, isso que chamamos ser, mas sim que *chega*

a ele num dado momento; com outras palavras, o ser se *constitui* como tal dentro de uma situação à qual fica referido originária ou geneticamente. O conceito de ser, sua simples "noção" e a palavra mesma ser, não são encontrados em muitas línguas ou culturas. O que tem mascarado, este fato evidente e radical é se ter acreditado, uma vez que se chegou ao ser, que ele *já* havia, sempre; e por isso foi ele entendido como "ingênito e imperecível", sempre presente, e daí o uso do particípio presente (ὄν *ens*) para designar o que é. Mas não se percebeu o equívoco que essa idéia contém. Com efeito, se digo "o ente é o que já era", parece que vinculo ao ente uma "absolutividade" em relação à situação em que o encontro; mas se substituo a expressão "ente" por sua significação autêntica, "o que é", me dou conta de que o *já* afeta o *o* não o *é*; quero dizer que, efetivamente, *isso mesmo* que é, *já* havia; em outros termos, a interpretação que é o ser recai sobre o que já havia, sobre a realidade com a qual previamente já me encontrava. Por esta mesma razão, quando considero a situação de um homem para quem é alheia a idéia de ser — por exemplo, a de um primitivo —, penso que está rodeado de entes; mas isto apenas significa que *para mim* são *entes as mesmas* coisas com as quais esse homem tem que se haver e que para ele não o *são*. Quando digo que a água é um composto de átomos de oxigênio e hidrogênio, ou de elétrons e prótons, não me ocorreria inferir daí que o homem para o qual não existe a física, nem sequer eu mesmo, beba átomos ou elétrons para aplacar a sede, pois isto seria na melhor das hipóteses uma *boutade* e só poderia ser uma pilhéria; de maneira alguma seria um enunciado daquilo que realmente se dá. Em suma, o ser se "constitui" quando eu, em virtude de uma situação em que me encontro — e não sem mais, porém porque a ela cheguei —, interpreto como ser *isso que há*, que outros homens interpretaram de maneiras diversas e que eu mesmo interpreto de diferentes modos em minha vida efetiva.

Por sua vez, isto implica que tenho algo que ver com o ser, que este é, pelo menos numa certa medida, coisa minha; e, por outro lado, que as coisas por si só não têm ser[43]. É preciso, porém, não entender isto em sentido idealista, não só porque se trata de coisa muito diferente como também porque tem um significado formalmente oposto ao idealismo, e que teria sido repelido por ele. (Com efeito, para o idealismo as coisas são primariamente apenas idéias minhas, são "para mim"

43. Cf. Ortega: "La verdad como coincidencia del hombre consigo mesmo", 1933. (*En torno a Galileo*, VII, O.C., V.p. 81 s.)

ou "em mim", enquanto *eu* sou "em mim", eu tenho ser por mim mesmo e sem mais: *ego sum res cogitans*, dizia Descartes; e tomava a palavra *res* ou coisa no sentido tradicional, a ponto de não encontrar nenhuma determinação da *res* fora de seu caráter de pensante ou extensa; isto significa que Descartes não chega a esclarecer o sentido do ser, nem sequer a tomá-lo como questão.) O ser constitui-se como tal em virtude de uma interpretação minha; é portanto alguma coisa que eu faço. Mas isto não quer dizer de modo algum que ele seja "produto" meu, que seja uma "construção"; só tem sentido falar de ser na medida em que eu faço algo — concretamente, essa interpretação —; mas esse ser não é meu e sim *das coisas*: as coisas não *são* sem mim, necessitam-me para *ser* — no sentido rigoroso desta expressão —; mas são *elas* as que são. Em outros termos, o ser, pelo seu caráter efetivo de *ser das coisas*, não é "construído" por mim mas sim *descoberto*. O que isto significa?

O caráter interpretativo de ser já se manifesta suficientemente na possibilidade de suas inúmeras predicações, inclusive essenciais. Platão e Aristóteles já haviam advertido que se pode dizer com a mesma verdade que Sócrates é um homem, que é um vivente, que é racional; que um ovo é um ovo, mas também é uma galinha, num certo sentido; que um menino é um homem, mas em outro sentido não o é. A teoria platônica da comunidade ou κοινωνία e a aristotélica da potência e ato foram tentativas geniais mas deficientes para esclarecer estes fatos desconcertantes; finalmente Aristóteles, depois de um esforço mental titânico, se vê obrigado a negar o grande pressuposto de toda a ontologia grega desde Parmênides, a unidade do ente, e afirmar que este é certamente uno mas ao mesmo tempo múltiplo: que se diz o ser de muitas maneiras (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς). Ao dizer-se o que as coisas são, destacam-se ou se manifestam diferentes *aspectos* daquilo que há, e que permanece sob todas as predicações sem ser esgotado por nenhuma delas. O que as coisas são — isto é, seu ser —, patenteia o que há nelas, o descobre ou desvela; por isso é sua verdade ou *alétheia*.

O haver das coisas se *atualiza* em seu ser e esta atualização lhes sobrevêm ou acontece quando são conhecidas por uma mente. Neste sentido poder-se-ia dizer, dando às palavras todo seu valor literal, que *o ser é o que verdadeiramente há*, isto é, o que há em forma de verdade ou patência. A mente que conhece exerce uma iluminação peculiar sobre a realidade, mediante a qual lhe confere seu ser; este ser é, ao mesmo tempo, *seu* e *conferido*; a atenção exclusiva a um só destes dois momentos fez com que a filosofia oscilasse entre o realismo e o idealismo, segundo se acreditasse que o ser é nada mais do que a coisa *só*,

ou então algo *posto* ou produzido pela mente que a pensa. Sem a mente, a coisa não tem ser, mas inversamente, a mente é incapaz de produzi-lo; é a coisa que o *tem*, o ser é seu, é — repito mais uma vez — o ser *da coisa*. De um modo análogo, a cor só se constitui em presença da luz e do olho, mas é a coisa colorida que tem cor; em outras palavras, a cor é da coisa.

Por conseguinte, as coisas têm ser mas não por si; o ser é algo que eu faço, mas com as coisas; isto é, meu fazer é fazer com que as coisas — as coisas que há — sejam. Em outros termos, esse fazer consiste menos em "pôr", do que em "tirar"; por isso é, antes de tudo, descobrimento: ao conhecer o que as coisas *são*, as descubro, isto é, as despojo ou as desnudo das interpretações com as quais *já* se me apresentavam, nas quais eram vividas, para lhes conferir o que elas mesmas são, para lhes dar sua mesmidade ou autenticidade. O *fazer ser* é pois um *deixar ser*; daí essa impressão de distância e de "não fazer nada" que os gregos sempre assimilaram à teoria ou contemplação; mas esse "deixar" é um rigoroso fazer que consiste em suspender a ação quando esta se torna impossível, porque as interpretações em que me encontro já não permitem saber a que me ater em relação às coisas, para que a própria coisa me oriente acerca de sua própria e mais autêntica realidade; mas para isso é preciso que eu a ponha numa determinada perspectiva, à qual minha vida deve ter chegado e que é o pressuposto geral e prévio do ser.

Mas isto não é suficiente. Não se pode tomar no mesmo sentido tudo o que é porque não é equivalente a realidade de tudo o que *há*. Não há no mesmo sentido cor e matéria, animais e triângulos, centauros e rochas, trevas e Deus. Daí a forçosidade de uma doutrina dos modos do ser, fundada em última instância numa dialética do próprio haver. Lembre-se que saber o que uma coisa é significa, de início, mais do que saber *o que é*, averiguar de *que modo de ser* é; isto é, em que dimensão e com que grau de autenticidade há essa coisa. O correlato da "ontologia" seria, do ponto de vista do haver, uma "etimologia" — tomando esta expressão literalmente: um *lógos* do *autêntico* —. E não se esqueça que a justificação última da ontologia consiste na derivação ou radicação dela própria em sua integridade.

Por último, quando se diz que o ser é uma interpretação das coisas, é preciso acrescentar algo mais: de que coisas. Com efeito, a noção ou idéia do ser é uma interpretação a que o homem chega em vista de uma realidade que está aí, que já possui, que lhe é problema e para a qual supõe um ser, justamente aquele que procura para saber a que se ater a respeito dessa realidade; porém, uma vez de posse desse

esquema interpretativo, tenta aplicá-lo a toda realidade nova que se lhe apresenta e que lhe é problema, e quando esta outra realidade é, efetivamente, *outra*, quando seu haver é diverso, o esquema anterior — a idéia do ser — é inadequado e é preciso procurar outro que se ajuste às novas coisas. Mas não é tudo: como o pressuposto básico dessa interpretação que é o ser consiste na crença numa identidade *radical* — sublinho muito propositadamente o termo radical porque não está excluído todo gênero de diversidades radicadas — e universalidade de tudo o que *é*, tenho que dar razão não só da nova realidade como também de sua conexão com a primeira, com a que antes havia dado margem para a idéia inicial do ser. Por esta razão, que é decisiva, todo conhecimento de *entes* se baseia numa reflexão sobre o próprio *ser*, de maneira que a irrupção de cada um dos modos de haver não só requer uma nova idéia do ser como também uma reelaboração da anterior, de tal sorte que em cada momento se possa "dar razão" *a partir do ser* de todos os entes. E isto significa que a *idéia do ser*, longe de ser óbvia e já *dada* de uma vez por todas, é constitutivamente problemática e só adquire seu sentido autêntico na medida em que se a faz retroceder, uma e outra vez, à realidade efetiva daquilo que há. Em suma, pode-se falar de uma idéia do ser somente enquanto está *dando razão* daquilo que há; e unicamente desse modo a expressão que intitula este item, *o ser das coisas*, pode alcançar seu sentido.

66. O EU COMO INGREDIENTE DA REALIDADE

Todas estas considerações nos levam como que pela mão, a uma evidência: a de eu ser um ingrediente da realidade. Esta afirmação, feita *ex abrupto*, pode provocar pânico: diversos espectros que há muito se desvaneceram como erros, aparecem na mente do leitor, conjurados pelo som dessas palavras; são o idealismo, o subjetivismo, o relativismo. Convém no entanto tranqüilizar-se e dominar esse sobressalto: esses espectros, suscitados pelas ditas palavras, se desvanecem de um modo mais definitivo e radical logo que, por trás das mesmas, aparece seu significado. Vejamo-lo.

Entendo por realidade — o disse muitas vezes — aquilo que encontro ou posso encontrar, e tal como o encontro; evidentemente, esse encontro inclui a simples menção, mesmo na maneira da impossibilidade absoluta de toda outra forma de encontro ou contato, como acon-

tece com os impossíveis. De qualquer modo que se queira "definir" ou explicar a realidade, será necessário introduzir minha presença, clara ou sub-repticiamente. Significará isto que a realidade é alguma coisa minha, uma idéia minha, uma determinação de meu ser ou um produto meu? Pelo contrário: denomino realidade àquilo que *encontro*, ao que é *outro* que não eu, àquilo com que, por esse mesmo motivo, tenho que me haver; ainda mais, na medida em que algo é menos absolutamente *encontrado* por mim, na medida em que se pode "reduzir" mais a mim, o entendo como menos *real*; é menos real a árvore que imagino neste momento em virtude de um meu ato deliberado — apesar de que, uma vez imaginada, a tenho diante de mim como alguma coisa distinta de mim mesmo — do que a parede que acho à minha frente apenas abrindo os olhos e que minha vontade não pode remover; e digo de mim mesmo que sou real porque me encontro com *elas*.

Pretende-se dizer com isso que as coisas dependem de mim de tal maneira que se anulariam se eu não as encontrasse, ou que nada havia antes de haver eu? Isto seria literalmente absurdo. Ao encontrar as coisas, descubro nelas uma contextura ou modo de ser que me revela sua preexistência a mim e sua aptidão para me sobreviverem; e concluo que essas coisas, ou muitas delas pelo menos, são independentes de mim. Pode parecer que isto contradiz a afirmação inicial, segundo a qual eu sou um ingrediente dessa realidade que acabo de declarar independente de mim, pelo menos em grande parte. Mas consideremos mais detidamente a questão. O que significa, definitivamente, falar que uma coisa é anterior a mim, posterior ou totalmente alheia à minha presença? Significa simplesmente que se eu pudesse me pôr nessa situação que de fato me é inacessível, *encontraria essa coisa*; isto é, que ao me pôr imaginativamente *com ela*, a encontro. E isto é exatamente o que significa *realidade*. *Pertence, pois, ao próprio sentido da expressão realidade sua referência a mim.* Quando digo que alguma coisa é independente de mim, a estou referindo a mim mesmo nesse modo concreto da independência, isto é, estou estendendo a outras situações — talvez a *todas* as situações — esse caráter descoberto por mim ao encontrá-la, e cujo sentido *primário*, no qual se fundam todos os demais, é esse.

Portanto, dizer *realidade* é me pôr *a mim* como um elemento constitutivo ou ingrediente disso que chamo realidade, sem o qual esta não tem *sentido*. Com efeito, não se esqueça que *dizer* já é, desde logo, *dizer eu*; todo enunciado, todo pensamento humano, toda verdade se me apresenta pendente de um fundamento imprescindível, de um dado primário em que se apóia e que lhe confere sua significação: minha vida, na qual tudo isso acontece. De tal maneira isto é um pressuposto,

que dispensa qualquer menção e permite falar das coisas omitindo esta sua primeira dimensão que é se darem em minha vida; do mesmo modo, o pensamento mais imbuído da convicção de que as coisas são criadas prescinde normalmente de sua referência ao criador. Mas essa omissão seria inescusável quando se trata de tomar as coisas em sua radicalidade; outro tanto acontece ao se falar, não de uma realidade, desta ou daquela coisa, mas da própria realidade, do que significa ser uma coisa real; inclusive aquilo que fosse totalmente *alheio* à minha vida, só poderia ser entendido como *realidade* enquanto alheio *à minha vida*, e esta funcionaria na própria constituição do sentido *real* de sua alienidade. E não se diga que sem mim, a realidade permaneceria idêntica ou que, em todo caso, haveria realidade, porque sem mim não tem o menor sentido que eu diga ou pense coisa alguma, e toda possível negação ou eliminação de mim mesmo só é subseqüente à minha posição prévia, relativamente absoluta — para usar uma feliz expressão de Zubiri —; em outros termos só se pode fazer *a partir de minha vida* que é o pressuposto do próprio sentido da palavra realidade e na qual, por conseguinte, *radica* toda realidade *enquanto realidade*, mesmo no caso em que consista formalmente em transcender onimodamente minha vida.

Chegados a este ponto, podemos entender corretamente a expressão orteguiana de que a vida é a realidade radical. Mais freqüentemente do que era de se esperar, foi ela entendida erroneamente apesar de não ser em nada equívoca, principalmente dentro dos contextos em que funciona. De duas maneiras costumou-se entendê-la: a primeira, que *a vida* — no sentido da vida em geral, uma entidade ou força unitária — é a realidade verdadeira ou primária; a segunda, que *minha vida* individual é a única realidade efetiva. Quando se percebe que se trata de minha vida concreta, não de um "vitalismo" de tipo biológico, a primeira interpretação é substituída pela segunda; mas esta é igualmente inexata. Quando um de nós pronuncia essa mesma expressão, formula um enunciado incompatível com o dos outros? Cada um dos que falam, fala de uma realidade diversa e privativa? Por outro lado, como se conciliaria essa afirmação com a evidência da finitude de minha vida, de seu começo conhecido, de seu termo — pelo menos num sentido — normalmente antecipado? Pode ocorrer seriamente a alguém fazer depender a realidade de seu nascimento ou de sua morte? Naturalmente tudo isto é absurdo e é difícil de compreender que tal significado possa ter sido atribuído à mencionada expressão. O que ela então quer dizer?

Simplesmente o seguinte: a realidade como tal, a realidade enquanto realidade, se constitui em minha vida; *ser real* significa, preci-

samente, estar radicado em minha vida e a esta se deve referir toda realidade, ainda que *o que é* real possa transcender, de qualquer modo, minha vida. Em outros termos, minha vida é o pressuposto da noção e do próprio sentido da realidade e esta só é inteligível a partir da mesma; isto significa que só dentro de minha vida o termo *real* pode ser compreendido em sua radicalidade e em seu sentido último. Não se esqueça, porém, de que quando falamos de *algo real* e fazemos derivar de minha vida seu momento de "realidade", fica de pé a questão da relação daquele com esta última; em outras palavras, dizer que eu sou um ingrediente da realidade não significa absolutamente que eu seja parte ou componente das coisas ou entes reais, mas sim que em seu "haver para mim", em seu "radicar em minha vida", baseia-se o sentido efetivo de sua "realidade" entendida como dimensão ou caráter disso que é real. Mesmo no caso em que *o que* é real seja anterior, superior e transcendente à minha vida, independente dela e inclusive origem e fundamento dela própria — assim no caso de Deus —, sua *realidade* como tal — se quisermos dar um sentido efetivo a este termo e não reduzi-lo a uma palavra vã ou a um equívoco — está *radicada* na realidade radical de minha vida, à qual fica "referida" na medida em que nela é "encontrada".

67. A METAFÍSICA

Para saber a que se ater e poder viver, o homem necessita uma certeza radical porque as particulares ou parciais, mesmo sendo certas, lhe propõem como vimos a questão de sua compatibilidade e hierarquia; dessa maneira, elas próprias se constituem ingredientes de sua circunstância com os quais ele tem que se haver, em relação aos quais também tem que saber a que se ater, e dos quais tem que *dar razão*. Essa certeza radical é, ao mesmo tempo, total e última, porque está postulada primariamente pelo horizonte de latência que cerca minha vida, a faz una e inteira e me remete assim, forçosamente, à realidade como tal em sua plena integridade; em outras palavras, consiste formalmente em estar esclarecido quanto ao sentido da própria realidade e não apenas das coisas reais.

Quando o homem está nessa certeza radical, sente-se seguro e sua própria vida não lhe *é* problema; dentro dela *terá* muitos proble-

mas, mas estes o remeterão imediatamente àquela certeza originária que, em princípio lhe permitirá resolvê-los ou pelo menos colocar sua problematicidade em seu devido lugar, o que constitui um modo de saber a que se ater: quando uma coisa é um mistério e estou convencido disso, sinto-me "esclarecido" diante da mesma e conto com sua misteriosidade, isto é, "sei" que é um mistério e que portanto é "incognoscível"; e aqui vemos, com um exemplo simples, a diferença radical entre *saber a que se ater* e *conhecer*; neste caso, o primeiro consiste em contar com a impossibilidade do segundo.

Na medida em que o homem não possui essa certeza radical, esta lhe é mister. Esta expressão tem dois sentidos que traduzem perfeitamente a situação desse homem: mister significa "falta" e também tarefa ou "quefazer"; e, com efeito, para aquele que não a tem, a certeza radical é uma falta ou privação e um quefazer, isto é, alguma coisa sem a qual não pode viver e que, como não lhe é dada, *tem que fazer*. A esse quefazer ao qual o homem se vê forçado em determinadas situações, chamamos *fazer metafísica*; metafísica é, portanto, o que se faz nesse quefazer, isto é, uma certeza radical e última que o homem tem que fazer porque não está nela e dela necessita para viver.

Várias conseqüências importantes decorrem desta "definição" da metafísica e é necessário precisá-las. Em primeiro lugar, a metafísica não é uma certeza em que "se está" e sim uma certeza a que "se chega", de acordo com a distinção apontada no capítulo II; isto é, não é primária mas derivada, ou, para dizer melhor, originada, e procede de uma incerteza prévia que a condiciona e a prefigura até certo ponto. Em segundo lugar, e por essa mesma razão, a metafísica tem que se justificar porque é o único modo em que pode superar a incerteza e se afirmar como verdade; isto é, não só consiste formalmente em dar razão da realidade como também de si mesma, de sua capacidade de dar razão; a esse modo de justificação denominamos evidência: a metafísica tem que se mover entre evidências rigorosas que, por sua vez têm que estar "evidenciando-se" a todo momento. Suas verdades, portanto, não podem permanecer "admitidas", inclusive a demonstração prévia de sua evidência, e depois serem utilizadas sem que essa evidência seja renovada; por isso não se trata somente de simples relações de "fundamentação" mas de alguma coisa mais profunda, que é um dos sentidos da palavra "sistema". Em terceiro lugar, essa certeza não se pode apoiar em outras; não pode "partir" delas ou as dar por pressuposto; mas é preciso entender que isso não significa não contar com outras certezas ou que o homem que faz metafísica não esteja naquelas; pelo contrário, um dos motivos que movem o homem a fazer metafísica é o

fato de estar em diversas certezas insuficientes. O que pretendo dizer é que ele não pode nutrir sua própria certeza dessas outras certezas, mas que, inversamente, esta tem que se dar conta ou dar razão de todas as certezas parciais; em outras palavras, como a metafísica deve alcançar a certeza radical acerca da realidade, tem que eliminar toda outra suposta certeza *sobre ela* e, por outro lado, as demais certezas que não pretendem versar sobre a própria realidade; poderíamos dizer que não as pode tomar *como certezas* mas sim contar com elas *como realidades*, como elementos ou ingredientes efetivos da realidade, tal e como a encontro.

A metafísica é, portanto, marcha ou via para a *realidade*; nesse sentido, é *método*, dando a este vocábulo sua significação mais plena e originária; mas não se trata da metafísica "ter" um método e sim de o *ser*. É pois, um caminho para a realidade, mas entenda-se bem, para a *própria* realidade, para a realidade em sua mesmidade; e por isso implica remoção essencial das interpretações depositadas sobre a realidade, que certamente não prescinde das mesmas mas as reduz a seu ser interpretativo e descobre dessa maneira, juntamente com a realidade que antes encobriam, sua própria realidade verdadeira de interpretações. Por isto a metafísica funciona como certeza radical porque nela as demais encontram sua raiz.

Por outro lado, por *ser* a metafísica método ou caminho para a realidade, ela se constitui em sua própria marcha, isto é, consiste em sua própria constituição ativa, e não tem sentido algum falar de uma metafísica antes de fazê-la, como é possível com outras disciplinas. Isto significa que toda *determinação* da metafísica deve ser encontrada por ela própria; em outras palavras, toda afirmação relativa a seu conteúdo já é metafísica, é um resultado de sua própria indagação. Portanto é um erro "definir" a metafísica como ciência que versa sobre determinado objeto, porque este é precisamente o problema que *ela* terá que resolver; semelhante afirmação seria lícita só como uma tese interna da metafísica e de maneira alguma como um prévio ponto de partida. A expressão com que Aristóteles gostava de a designar, "ciência procurada" (ζητουμένη ἐπιστήμη), é essencial e deve ser tomada em toda sua literalidade porque a metafísica *consiste*, em uma de suas dimensões, em procurar a si mesma, e seu encontro ou descoberta como ciência é parte de sua realidade; por isso pode autojustificar-se e por isso é certeza *radical*. Esta exigência — pois não é outra coisa, e de modo algum uma determinação de seu conteúdo concreto — está igualmente bem apanhada na designação aristotélica de "filosofia primeira" (πρώτη φιλοσοφία). Seria um tema interessante, embora aqui extemporâneo,

determinar a que ponto Aristóteles é fiel ou não a seus próprios requisitos, ao precisar a consistência da metafísica.

Tudo isto nos leva a recusar a identificação *a priori* da metafísica com a ontologia, ciência do ser, do ente enquanto tal, ou como se queira dizer. Disse *a priori*, porque, realmente, não está excluído que a metafísica consista em ontologia; mas, em todo caso, essa identificação seria um resultado, alguma coisa subseqüente à constituição efetiva da metafísica, isto é, a metafísica descobriria — se isso acontecesse efetivamente — sua identidade com a ontologia e esta seria uma de suas teses; a identificação apriorística, que pretende definir a metafísica — constitutiva e não consecutivamente — como ontologia, priva aquela de sua radicalidade e portanto a destrói como metafísica. Isto explica as dificuldades que a metafísica teve que enfrentar no momento em que seriamente se pôs a si mesma como problema. Na história da filosofia dos dois últimos séculos, repetidas vezes assistimos a negação da metafísica, em formas diversas — Hume, Kant, Comte, Husserl —; e em tantas outras ocasiões nos foi afirmado que esses filósofos, que pretendiam renunciar à metafísica e mesmo declará-la impossível, a faziam efetivamente. O que isto significa? Semelhante fato pode fazer pensar que o que realmente aqueles filósofos negavam era uma idéia prévia do que é metafísica, entendida como determinação apriorística de sua forma e seu conteúdo: justamente o que é incompatível com a própria essência da metafísica como *exigência*, como um *quefazer* concreto a que o homem se vê forçado em certas circunstâncias, e que é o único ponto de onde podemos *partir*. E nisto, os filósofos que negaram a possibilidade da metafísica coincidiram com os que explicitamente a fizeram; dever-se-ia pois procurar a metafísica do passado, não tanto naquilo que traz esse nome como no que os filósofos realmente fizeram, quando se viram na situação originária que anteriormente precisei. A história da metafísica não poderia ser feita, portanto, na direção da história do "conceito" de metafísica mas sim do esforço efetivo dos filósofos para chegar à própria realidade e alcançar uma certeza radical acerca da mesma. E somente este método poderia nos fazer compreender *geneticamente* a metafísica, mostrando-a em conexão com outras formas de quefazer humano, "homólogas" dela em outras situações — se é válida a expressão —, e que do nosso ponto de vista tornam-se "vicárias" da metafísica. Mas fique aqui esta questão apenas indicada.

Quanto à suposta identidade entre metafísica e ontologia, só uma coisa gostaria de acrescentar. Vimos com algum detalhe que o ser é uma interpretação da realidade; não é necessário insistir na importância decisiva e na radicalidade dessa interpretação bem como nas carac-

terísticas peculiaríssimas que tem, que lhe conferem um posto único entre as interpretações; tudo isso, porém, apesar de ser certo e decisivo, não anula de maneira alguma seu caráter de interpretação. Ora, vimos igualmente que o homem chega a essa interpretação da realidade que é o ser, em vista de uma situação concreta em que sua vida se acha, e do projeto ou pretensão em que esta consiste. Portanto, uma certeza radical deve dar razão *também*, dessa interpretação, tem também que a derivar da realidade radical. Em outras palavras, a ontologia, cuja "necessidade" é patente, não é o saber radical que nos é mister e que denominamos metafísica, mas tem que ser *radicada*. A metafísica tem, pois, que dar razão da própria ontologia e da própria idéia do ser, como ingredientes peculiares da realidade em sua mesmidade irredutível. Por conseguinte, a regressão das interpretações à realidade nua, em que consiste o patentear-se último desta, e portanto sua *verdade radical* — cuja posse nos faz chegar à certeza radical que postulamos com o nome de metafísica —, culmina na derivação ou radicação da ontologia e da idéia do ser. A metafísica segundo a razão vital, está obrigada a dar razão da ontologia e do ser a partir da realidade radical que é a vida.

As considerações anteriores não são naturalmente uma metafísica, nem sequer um esquema da mesma; por outro lado, tão pouco isso seria de se esperar neste livro. Trata-se aqui só de mostrar, em seu caráter originário, o problema do ser e suas relações com a forma de saber que é a metafísica. Falta, é claro, fazer essa mesma metafísica e, dentro dela, formular o problema do ser em sua totalidade; consiste precisamente nisto a tarefa da filosofia; mas aqui termina a missão da *introdução* a ela[44].

44. Pode ser encontrada alguma coisa neste sentido em minha *Idéia da Metafísica*. Sobre a história das idéias centrais deste capítulo, veja-se meu estudo "Realidad y ser en la filosofía española" (*Insula*, nº 117, setembro 1955), citado na nota 36.

IX — A realização da vida humana

68. LIMITAÇÃO DA VIDA

A vida que me é dada e na qual me encontro, não me é dada feita e sim por fazer, isto é, me é oferecida ou proposta como quefazer ou tarefa e seu ser consiste em *realizar-se*. Ambas as dimensões da vida humana, que poderíamos denominar *sua proposição* e sua *realização*, são inseparáveis e correlativas, cada uma delas adquirindo seu sentido somente em vista da outra; e uma e outra estão afetadas essencialmente pela limitação que é um constitutivo da própria estrutura de nossa vida.

Importa notar que é dupla a limitação da vida humana; poder-se-á pensar, com efeito, que a vida se limita quando se realiza, quando se determina, mas não é apenas isto: há outra limitação anterior a esta e que se refere a suas possibilidades. E logo veremos como essa dupla e essencial limitação se articula com uma singular "ilimitação" não menos essencial, que é um ingrediente decisivo da peculiaridade humana.

Convém que nos situemos numa atitude puramente descritiva sem partir de nenhum "princípio" explicativo, em virtude do qual se pudesse inferir que a vida humana *tem que ser limitada*. Em primeiro lugar, eu me acho vivendo e isto implica a primeira limitação que poderíamos chamar *a tergo*, pela qual conto desde logo, com um *passado* para trás, que de um outro modo me condiciona ou limita e que é ele próprio limitado; em outras palavras, minha vida "data" de um ponto de partida ou *terminus a quo*, que a rigor é alheio a ela e cujo encontro é subseqüente a esse primeiro *já* estar vivendo.

Em segundo lugar, minha vida está "situada", no sentido concreto de que estou sempre numa situação determinada e não em outra; isto não significa que eu permaneça inexoravelmente preso a essa situação: precisamente o fato de não ser assim, isto é, a possibilidade de mudar de situação, dá a essa expressão "e não em outra", que acabo de

escrever, sua autêntica significação. Em todo caso e mesmo variando minha situação, em cada momento estou em *uma* e esta se me apresenta, por isto mesmo, como uma *só*, como esta e *não outra*, diferentemente daquilo que provavelmente acontece ao animal. Por sua vez, isto faz com que a situação do homem signifique uma limitação efetiva e não uma simples finitude, visto que só a pertinência virtual a outras situações pode fazer sentir a limitação daquela em que se está; ainda mais: levando as coisas ao extremo, pode-se dizer que unicamente isto dá sentido à palavra situação, a qual implica posição concreta ou *situs* entre uma multidão de possíveis que intervêm, na modalidade da ausência, na situação "presente".

Em terceiro lugar, essa situação encerra um número restrito de ingredientes e portanto é ela própria limitada. Note-se porém que essa limitação não procede, sem mais, do fato de que esses ingredientes não são infinitos: lhe é essencial que, de um modo ou outro, me sejam todos presentes, isto é, são *contados* porque *conto* com eles e assim, até certo ponto, os "contos" ou enumero, me aparecem em sua multiplicidade finita, que remete a uma orla do que está "fora", do que é "alheio" a minha situação. Estamos num caso bem diferente daquele que parece ser o do animal, o qual reage unitariamente a sua situação — àquilo que nós denominamos situação e que para ele só o é analógica ou metaforicamente —, da qual é um componente e que por isso, a rigor, não lhe está "presente"; falando mais exatamente, o animal não se encontra numa situação porque não se *encontra* como tal a si mesmo nem encontra as coisas como realidades *sensu stricto*. O homem está numa situação limitada porque, em princípio, pode sair dela; mas por sua vez, a limitação recai sobre ele próprio, porque essa saída consiste no ingresso em outra situação nova, também limitada.

Em quarto lugar, essa limitação dos ingredientes da circunstância afeta o repertório de *possibilidades* da vida, que não são quaisquer mais sim *estas* e *não outras*; mais uma vez volta esta expressão que aponta o fato primário de que o homem se move entre possibilidades que se apresentam como tais sobre um fundo de *impossibilidade*. Não se esqueça porém que, tanto as possibilidades como a impossibilidade, possuem diversos sentidos e origens: procedem, com efeito, dos doze ingredientes diferentes que enumerei quando fiz uma análise da circunstância; e sobretudo, como as possibilidades não me são propriamente *dadas*, segundo vimos anteriormente, mas só se constituem como tais quando meu projeto vital se defronta com as facilidades ou dificuldades que a circunstância me apresenta, essas possibilidades — e correlativamente a impossibilidade — existem unicamente em função

de minha pretensão ou projeto de vida e são inseparáveis dos mesmos. Longe, pois, de serem "absolutas", são relativas a um projeto vital determinado, cuja "pressão" sobre a circunstância confere a esta a estrutura da possibilidade; por esse motivo — é bom não se esquecer —, juntamente com o que procede da contextura do contorno físico e da organização psicofísica do homem, deve-se contar com a dimensão *histórica* das possibilidades.

Mas não é só isto. Esta limitação que afeta as possibilidades e o componente dinâmico ou atualizador das mesmas enquanto tais, isto é, o esquema ou projeto vital, sofre uma dupla inflexão a partir de cada um dos pontos de vista. Com efeito, em quinto lugar, o repertório de possibilidades com que me encontro não é permanente e sim variável: as possibilidades que se me oferecem *agora* não serão tais possibilidades depois, e inversamente, outras com as quais conto no futuro não o são *ainda*; aparecem pois, qualificadas temporalmente, vinculadas a um "quando", de duração variável mas também limitada. Por outro lado, um sexto momento de limitação se apóia no fato de que os projetos vitais possíveis são muitos mas não infinitos, e que em cada caso se reduzem a um repertório mais ou menos restrito mas sempre limitado; evidentemente, é preciso distinguir entre as possibilidades programáticas de cada homem e as do homem, e não só porque estas últimas sejam *mais* que as de cada um dos homens individuais mas também porque os esquemas da vida humana são certamente finitos e limitados porém *indefinidos*. Isto significa que não é possível um esquema *qualquer* mas sim outro que aqueles "dados" ou existentes, inclusive como projetos. O homem individual, pelo contrário, possui um repertório de possibilidades esquemáticas, não apenas mais reduzido com também *definido* — precisamente por sua circunstância —; apesar disto, se lhe oferece mais uma possibilidade: a de *inovar* e assim imaginar ou inventar uma figura de vida que não lhe seja apresentada pela circunstância, podendo desse modo evadir-se desta última embora sempre em função dela própria. Por este poro se articulam os dois momentos de limitação e ilimitação essenciais ao humano, e assim se efetua o trânsito da inovação original do indivíduo às possibilidades vigentes para qualquer um; e com isso se esclarece essa peculiar "indefinição" da vida humana como tal.

Deixando porém de lado as possibilidades e considerando a realização efetiva da vida, percebemos que a limitação adquire um caráter muito mais tangível e positivo pelo fato de que viver consiste em fazer algo concreto *e não outra coisa*; isto é, a *realidade* da vida humana só se dá como seleção de uma linha de possibilidades, com renúncia formal

às demais, ou em outras palavras, a limitação é a própria *forma* da vida efetiva, da vida realizada. Mais adiante será necessário voltar a esta questão, pois implica problemas graves dos quais depende a estrutura íntegra do viver.

Finalmente, a vida se me apresenta como limitada temporalmente, e não apenas *a parte ante*, pelo fato do nascimento, como também *a parte pós*, pela antecipação da morte. O homem conta com o futuro, vive projetado para ele, mas esse futuro lhe aparece limitado por um termo: seus dias são *contados* embora não conheça seu número, e em função dessa limitação adquirem sua figura, que se manifesta primeiramente nesse momento da *idade* a qual já supõe, sobre o simples quanto, uma qualificação do tempo vivido. Portanto, a vida está definida por um horizonte dentro do qual ela adquire sua forma real; mas todo horizonte, ao mesmo tempo que limita, remete ao que está além do limite e só tem plena realidade em função desse "mais além" ou halo transcendente que o constitui. Em outra ocasião será necessário examinar com alguma precisão os problemas propostos por este horizonte da vida humana.

Estas oito dimensões da limitação constitutiva de nossa vida, que foram esquematicamente apontadas, estão numa essencial conexão e determinam as condições de sua realização efetiva ou *viver*, em que o *acaso* intervém de um modo decisivo. É preciso considerar agora as formas e o movimento dessa própria realização.

69. LOCALIZAÇÃO E CIRCUNSTANCIALIDADE

Em virtude de sua corporeidade, a vida humana está localizada. Viver é estar numa circunstância e uma das dimensões desta é o "onde", o lugar — não se fale ainda de espacialidade porque esta, como fenômeno, é secundária e se funda no fato primário do *onde* —. A corporeidade propõe problemas delicados que se não é necessário examinar no momento, deve-se pelo menos registrá-los. Considerou-se tradicionalmente que o homem é um corpo; tem sido este o ponto de partida: o homem é um ser vivo orgânico, um animal, com um lugar determinado na escala zoológica, e procura-se sua peculiaridade, sua "diferença específica"; o homem será *animal rationale* ou se se prefere, *homo sapiens*; ou então *animal instrumentificum*, isto é, *homo faber*; ou finalmente, outras definições esquematicamente análogas embora

difiram essencialmente por seu conteúdo. A razão desta peculiaridade específica do homem seria encontrada em sua *alma*, diversa da dos demais entes animados, e então o problema se desloca para a *relação* entre a alma e o corpo, formulação esta que tende a acentuar a diferença entre uma e outra, perdendo de vista o fato de que alma e corpo são desde logo uma *unidade* — não uma *união* —, e que ao dizer corpo já se introduz a alma, do mesmo modo que falar de alma supõe uma referência essencial ao corpo *animado* por ela. E se antes se considerava primariamente a corporeidade do homem, agora se salienta sua espiritualidade e se identifica o homem com sua alma, a qual se *une* a um corpo, ou *tem* um corpo que usa como *instrumento*. Esta atitude iniciada na Escolástica alcança sua forma plena no cartesianismo e sua expressão máxima em De Maistre. A alma, espírito, *res cogitans* ou *ego*, se identifica com o homem e a questão de sua união ou relação com o corpo é posta de modo secundário; o homem, deste ponto de vista, certamente *teria* um corpo mas de maneira alguma *seria* seu corpo.

Ora, isto não é exato. O homem é também seu corpo. Suas ações vitais inclusive as psíquicas, não podem ser consideradas sem uma referência a suas funções fisiológicas e a suas estruturas orgânicas ou somáticas[1]. Há uma unidade radical do homem, prévia a todas as diferenças essenciais; que é mister reconhecer. Por conseguinte, a corporeidade longe de ser um acréscimo instrumental ao "ser verdadeiro" do homem — sua psique —, é um constitutivo essencial da realidade do ente humano. Em outras palavras, a circunstancialidade do homem tem caráter corpóreo; mas isto vem colocar a questão numa nova perspectiva.

Com efeito, depois destas afirmações é preciso dar mais um passo. E isto não significa formular uma teoria mais complexa e sim justamente o contrário: teremos que retroceder das teorias à própria realidade, porque os termos "alma" e "corpo" já implicam teoria ou interpretação — insista-se quanto se quiser em sua elementaridade e *verdade* — da realidade com a qual, queira ou não, me encontro. E esta é a minha vida. Eu me encontro numa circunstância ou mundo, cercado de forçosidades, facilidades e dificuldades, tendo de fazer *com elas* essa vida *em* que *já* me encontro. A *vida* é isso que tenho que fazer; não me é dada feita mas me é dada, e, ao mesmo tempo, *com que* fazê-la; a esse "com quê" denomino circunstância e a ela pertence meu corpo, mas

1. Sobre este assunto Zubiri apresenta interessantes precisões.

não só ele como também minha psique. Isto vem revelar que não se trata de um uso instrumental da corporeidade e sim de alguma coisa muito mais íntima e profunda.

O homem não é uma inteligência servida por seus órgãos, como queria De Maistre, porque não é uma inteligência: é inteligente e é corporal ou orgânico, e outras coisas mais, porque em sua circunstância encontra ao mesmo tempo a possibilidade e a necessidade disso. Se por um lado, o somático e o psíquico não se "unem" e, pelo contrário, são dimensões de uma *unidade* real, ao mesmo tempo somática e psíquica, por outro lado o corpo e a psique não se identificam com o *eu* que é cada um de nós e que com eles faz sua vida. Mas é preciso ficar bem entendido, primeiro, que o *eu* tampouco se identifica com o *homem* — tem sido este o erro de boa parte da filosofia moderna —, e segundo, que o eu e sua circunstância total, compreendidas todas as estruturas psíquicas e físicas, são ingredientes da realidade que é a vida humana. Nem o "corpo", nem a "psique", nem o momento de "euidade" esgotam a realidade integral, radical e prévia da vida, que é aquilo que encontro quando elimino todas as interpretações ou teorias acerca dessa mesma realidade.

Por conseguinte, a circunstancialidade da vida se dá no modo da corporeidade. O elemento da circunstância mais próximo a mim — tão próximo que em certo sentido sou eu mesmo — é meu corpo; entenda-se, meu corpo animado, meu corpo com sua dimensão psíquica; este elemento ocupa um lugar excepcional porque precisamente "através" dele e em virtude dele o "mundo" me é presente — do qual, quanto ao mais, forma parte —, e faz com que minha situação tenha características muito determinadas, diversas das que oferece ao animal. Esta proximidade essencial de meu corpo animado faz com que eu não o "encontre" em primeiro lugar mas subseqüentemente ao encontro do mundo das coisas, entre as quais descubro a mim mesmo como uma a mais. Porém os dois sentidos — um estrito e outro lato — nos quais posso falar de *mim mesmo*, transparecem no fato de que enquanto a descoberta do organismo humano que sou eu é relativamente "tardia", posterior ao encontro dos objetos que me são presentes, o encontro de qualquer destes é contemporâneo com o encontrar-me a mim mesmo como aquele que está *com* eles; por isso, tudo o que é sabido é *consabido* visto ser sabido comigo e em todo saber me sei a mim mesmo com aquilo que é sabido[2]. Este fato de eu estar com os elementos de

2. Cf. meu ensaio "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (en *San Anselmo y el insensato*, p. 228-234).

minha circunstância determina que eles se me apresentem como realidade, pois já vimos longamente que o eu é um ingrediente necessário da realidade enquanto tal.

A corporeidade do homem determina sua localização. Sua mundanidade ou circunstancialidade, por ser corpórea, tem caráter local. O homem está num mundo e esse estar tem, *além disso*, a modalidade de ser do "onde"; daí a vinculação a um lugar, não absoluta, isto é, a um lugar determinado, mas sempre a algum lugar; por outro lado, a possibilidade do homem libertar-se de cada uma das localizações concretas tem também estrutura local — o movimento — e realiza-se em virtude da espacialidade desse mundo; como conseqüência desta localização, o mundo humano aparece como "orientado", isto é, há nele "direções"; a estrutura do corpo já condiciona essa estrutura primária do espaço: a posição do órgãos sensoriais — o fato de que os olhos estejam "adiante" e o homem tenha que *se voltar* para ver o que está às suas costas, e estas mesmas lhe sejam inacessíveis de um certo modo —, o sentido normal do caminhar, a posição respectiva dos órgãos e membros, tudo isto já determina uma articulação vital da espacialidade do mundo; o conceito de espaço e, correlativamente, o de suas dimensões já são interpretações ou teorias acerca da situação local em que o homem se acha graças a seu corpo.

Ora, esta determinação essencial da vida humana condiciona, em primeiro lugar, o modo em que suas possibilidades lhe são oferecidas e, em segundo lugar, o mecanismo de sua realização. Teremos que examinar a questão a partir destes dois pontos de vista.

70. O HORIZONTE DE POSSIBILIDADES

O homem encontra em sua vida um repertório de possibilidades, mas, como já vimos no capítulo VI, não de um modo primário: encontro efetivamente as possibilidades quando as tenha "inventado", quando projeto minha vida e interponho entre eu e minha ação uma figura ou esquema *para o qual* as facilidades e dificuldades que primeiramente encontro e que denomino *coisas*, se convertem em possibilidades. Por este motivo pude dizer antes que, rigorosamente, as possibilidades não me são "dadas" mas, pelo contrário eu sou seu autor — ainda que não criador —. Poderíamos dizer que as possibilidades são a primeira *forma* de minha vida e essa forma é, como todas as outras,

adquirida; por isso, as possibilidades não "estão aí" simplesmente; são *minhas*, e minha relação com elas não é extrínseca e sobrevinda, porque não são um puro "dado" mas sim algo que se "constitui" em minha vida: o que "faço" — com as coisas, é claro — para poder fazer minha vida.

Neste sentido — mas exclusivamente nele — podemos falar, com metáfora orteguiana, do *teclado* de minhas possibilidades. Os elementos reais que o integram me são dados; tenho que tocar a melodia ou escrever o texto que me proponho, e que de maneira alguma já existe ou se compõe por si só. Ainda mais: sou também eu quem faz com que o teclado o seja; nem sequer em sentido imediato e não metafórico um teclado o é por si mesmo e sem mais nada; para um animal, inclusive para um selvagem, um piano ou uma máquina de escrever não têm teclado; têm certos objetos, brancos e pretos, de determinada forma e contextura, que são "teclas" só em vista de uma possível pulsação; portanto eu coopero com um projeto no ser atual do teclado, prévio a todo projeto concreto de melodia ou escrito: aquele que consiste em "ir pulsá-lo", em eu resolver tocar ou escrever, seja o que for *o que* me proponho *hic et nunc* escrever ou tocar, e que supõe outro esquema concreto, de índole muito diversa.

Quais são essas possibilidades da vida humana? Não se trata, naturalmente, de fazer uma enumeração das mesmas num momento concreto, ainda menos de pesquisar sua eclosão e declínio no curso da história, o que obrigará a formular o problema do acaso como ingrediente da vida humana; interessa apenas precisar um pouco a configuração do *horizonte* em que aparecem. Antes de tudo, as possibilidades supõem necessariamente uma multiplicidade ou num caso mínimo, uma dualidade; uma única possibilidade é um contra-senso porque deixa de ser possibilidade para se converter em forçosidade; e em cada ordem, a multiplicidade é necessária: se caminho à beira de um precipício, entre minhas possibilidades está a de me precipitar por ele; mas se estou caindo, a queda já não é uma possibilidade para mim; o será, por outro lado, o fato de enfrentá-la com maior ou menor valor. Em segundo lugar, as possibilidades enquanto tais não estão presentes física e realmente; poderão estar as *coisas* em relação às quais tenho possibilidades ou que me permitem realizá-las, mas só se tem estas imaginativamente; um ente sem imaginação não teria possibilidades; teria capacidades ou potências, o que é muito diferente.

Isto nos leva a uma conseqüência importante e que é o não se poder confundir possibilidades e recursos: os recursos são as coisas consideradas em vista das possibilidades, mas não coincidem com es-

tas. É freqüente o caso da abundância de recursos unidos a uma estranha exigüidade de possibilidades, por pobreza imaginativa. O tipo de homem rico principalmente do novo rico, que dispõe de todo gênero de recursos e mal sabe o que fazer que tem um horizonte vital estreitíssimo, prova a que ponto os recursos são aquilo a que se pode *recorrer* para realizar as possibilidades imaginativamente presentes, mas que, desse ponto de vista, sem estas, perdem toda eficácia.

Não resta dúvida que não se pode prescindir da referência aos recursos, porque só estes conferem às possibilidades sua *atualidade* como tais possibilidades, ao lado de sua simples "potência". No horizonte de minhas possibilidades figuram certamente a de escrever mais uma página e a de ir ao Museu do Prado, a de navegar pelo Oceano Pacífico e a de escrever minhas memórias quando for velho; mas figuram do mesmo modo? De maneira alguma. Todas as que enumerei são possibilidades; basta comparar com os impossíveis: conversar com Carlos Magno, assistir a tomada da Bastilha, passar através de um muro, estar ao mesmo tempo em Madrid e em Londres. Mas eu posso escrever, porque tenho papel e máquina diante de mim, ou ir ao Museu porque *aí* está o caminho que me leva a ele e num próximo *ali* o próprio Museu; não posso navegar pelo Pacífico porque não estão presentes nem o Oceano nem a embarcação necessária; e menos ainda posso escrever agora minhas memórias da velhice porque esta ainda não existe em nenhuma parte e primeiro tem que "existir", o que nem sequer é certo. Em outros termos, enquanto que no primeiro caso tenho os recursos para escrever ou visitar o Museu, no segundo não os tenho; mas se comparo agora as duas possibilidades consideradas em segundo lugar, acho uma diferença essencial: relativamente à navegação pelo Oceano Pacífico, tenho os "recursos" para a possibilidade que consiste em obter os recursos necessários para aquela possibilidade; com efeito, posso me pôr a caminho até o Pacífico e procurar um navio; quanto às minhas memórias de velhice, nem sequer me são dados os recursos para a possibilidade consistente em alcançar os que me são necessários para escrevê-la; é portanto uma possibilidade remota, em segunda potência.

É preciso pois distinguir as possibilidades *atuais* ou com recursos e as possibilidades simplesmente *potenciais*, cujos recursos estão ausentes; e dentro destas últimas se podem dar diversos graus de proximidade ou distância, até chegar à possibilidade pura como "não impossibilidade". Isto determina uma ordenação ou configuração do horizonte de minhas possibilidades, que se me apresentam em diversos "planos", como mais ou menos remotas, em diferentes relações de

"anterioridade", "posterioridade" ou "coexistência" — correlativamente de compatibilidade ou incompatibilidade —; em suma, numa *perspectiva* concreta, que define a estrutura de meu "mundo" numa de suas dimensões capitais. Por exemplo, continuar escrevendo ou sair para passear são duas possibilidades que estão no mesmo plano de proximidade e por isso são incompatíveis; por outro lado, ambas estão num plano diverso da possibilidade de passar o próximo verão junto ao mar e são, portanto, conciliáveis com ela; note-se, porém, que só se trata de uma compatibilidade abstrata porque as possibilidades estão ligadas entre si, de maneira que se condicionam umas às outras e se estabelecem relações entre seus diferentes "planos"; assim, passear pode ser, concretamente, incompatível com o verão na praia, se preciso continuar trabalhando para conseguir os recursos que o farão efetivamente possível. Estas conexões funcionais completam a estrutura estática do repertório das possibilidades e determinam sua articulação real, e com ela, sua verdadeira perspectiva. A análise cabal de uma vida implicaria o conhecimento do sistema dinâmico de suas possibilidades; e isto é certo tanto para uma vida individual como para o esquema das possibilidades genéricas para uma forma de vida, numa época e num lugar determinados. A biografia e a história igualmente têm que se propor o problema desse sistema, em toda sua viva complexidade. Só quando se sabe o que um homem *podia fazer* e o que "deixava de poder" à medida que ia fazendo alguma coisa, se pode entender o que fez efetivamente.

Finalmente, uma última consideração deve inquirir a origem das possibilidades. Com efeito, estas se constituem na vida, como vimos; são o resultado da projeção de meus esquemas ou figuras imaginativas do viver sobre as facilidades e dificuldades que o contorno me oferece e que, deste ponto de vista, funcionam como recursos. A origem real das possibilidades depende, portanto, de dois momentos diferentes: o que se refere à gênese de meus projetos e o que afeta às próprias coisas sobre as quais eles versam.

Relativamente às coisas, pode se tratar do mundo físico, da circunstância social, de suas diversas estruturas — a economia, os usos, as leis etc. —, das pessoas individuais, de minhas próprias disposições psicofísicas, do comportamento de determinadas zonas de objetos: as ciências, a consistência dos objetos matemáticos, a estrutura dos objetos fictícios... As possibilidades são muitas, não só por se referirem a estas diferentes classes de objetos, como também porque a índole destes afeta seu próprio caráter de possibilidade. Não seria difícil fazer um estudo analítico das possibilidades, a partir deste ponto de vista.

Por último, o nascimento de meus projetos também envolve uma multiplicidade essencial. Primeiramente, deve-se distinguir os projetos originais — que são sempre em menor número — dos projetos ou esquemas encontrados ou recebidos, que são inúmeros. Podem, portanto, ter uma gênese pessoal ou social. Em um e outro caso, é possível que se realizem em diferentes graus de autenticidade e, por conseguinte, de realidade estritamente humana. Os projetos cuja origem está em seu próprio sujeito, que emergem de seu próprio íntimo, podem oscilar entre a simples "ocorrência" e a "vocação" mais radical; quanto aos esquemas de procedência social, desde o tópico, o padrão recebido de um modo passivo e inerte, até o projeto repensado e verdadeiramente "apropriado" pelo homem, que o encontra em seu contorno mas o faz *seu*, existe uma pluralidade de graus de "proximidade". A articulação dos projetos pessoais com as possibilidades oferecidas pela circunstância levanta problemas delicados, sobre os quais mais adiante será necessário pelo menos passar os olhos.

71. ESCOLHA E EXCLUSÃO

Se agora dirigirmos a nossa atenção para a realização da vida, para o próprio viver em sua atualidade, veremos que sua "matéria" — no sentido estrito daquilo "de que" ou "com que" se faz — não se esgota nas capacidades ou potências que o homem possui ou lhe são dadas, mas que consiste essencialmente nesse horizonte de possibilidades resultantes da projeção de seus próprios esquemas, "inventados" ou imaginados, sobre as coisas que encontra em sua circunstância. Mas viver consiste precisamente em não se ficar só nas possibilidades; mas ainda, em não se poder ficar nelas, porque a vida é urgência e uma vez iniciada não tolera detença, já que toda suposta detença ou pausa não é senão uma forma concreta de realização ou atualização da vida.

O termo "atualização" poderia, no entanto, induzir a erro porque talvez fizesse pensar numa atualização de uma potência na qual já está presente, como viu Aristóteles, o ato para o qual é potência; mas não se trata disto. Naturalmente, há no homem atualização de suas potências e isto lhe permite viver; mas, para ele, viver não consiste nisso e sim na *escolha entre suas possibilidades*, fazendo apelo aos seus recursos — suas capacidades ou potências e as coisas presentes —. Em outras palavras, nas possibilidades humanas a realidade da vida não

está prefigurada ou preformada, de maneira que esta se "siga" daquelas, mas a rigor a vida tem que ser *feita* por mim, isto é, imaginada em vista de minhas possibilidades e escolhida em sua concretude, decidindo em cada momento, entre as possibilidades presentes, a que irá constituir a realidade imediatamente futura, no momento seguinte de minha vida. Por isto não se trata de atualização de potências, de alguma manifestação ou desenvolvimento de realidades germinalmente implícitas, mas com todo o rigor das palavras, de uma inovação efetiva e de uma *liberdade* constitutiva.

Mas este é o seu aspecto mais grave. Visto que a realidade da vida não se segue simplesmente de suas possibilidades e que cada uma das que se realizam é escolhida entre uma pluralidade — pelo menos entre uma dualidade — de possibilidades do mesmo "plano" dentro de seu horizonte total, a cada parte efetiva da vida — a cada possibilidade realizada ou escolhida — pertence um halo de possibilidades relegadas ou excluídas; com efeito, realidade nas coisas da vida humana equivale a possibilidade *escolhida*, e é um ingrediente desta o próprio sentido da escolha e portanto o repertório de possibilidades entre as quais ela se fez; cada ato do viver se recorta, por assim dizer, sobre um fundo de outros atos possíveis e eliminados, e sem estes não tem seu pleno caráter real. Portanto, escolha não é simples afirmação de uma possibilidade, mera adesão a ela por seu conteúdo positivo, mas sim, sem que disso se possa separar, exclusão de outras, das quais se nutre e nas quais se apóia ou se funda. Quando decido fazer algo, logo de início esse algo pertence ao horizonte limitado de minhas possibilidades; mas além disso, minha decisão depende dele, isto é, não se explica pelo conteúdo daquilo que foi escolhido, que talvez não me agrade nem o deseje, que não provoca minha adesão, mas sim por sua conexão com o resto de minhas possibilidades; freqüentemente faço uma coisa por *não fazer* nenhuma das outras possíveis e por *ter que fazer alguma*; se apenas fosse levado em conta o que é feito, o que é decidido, minha conduta seria incompreensível e por vezes monstruosa. Resulta disso não se poder entender o menor ato humano quando não se tem presente a situação de seu autor; não se sabe o que *faz* um homem se não se conhece o que ele *podia fazer*; mas isto, por sua vez, tem algumas conseqüências.

Antes do mais indica que escolher é *preferir*. Mas preferir é pôr ou levar adiante, fazer uma coisa adiantar-se em relação a outra. É portanto uma ação essencial e intrinsecamente relativa, cujo objeto ou termo não é o preferido mas sim o preferido e o "pós-ferido" ou postergado *ao mesmo tempo*. Cada um dos ingredientes do horizonte de

possibilidades se apresenta portanto, funcionalmente referido aos outros, num *contexto*. Por outro lado, do mesmo modo que o escolhido não é necessariamente apetecível e desejado, mas simplesmente preferido às possibilidades restantes, estas, as relegadas, poderão também ser apetecidas; isto é, a vida, que consiste em preferir, só é possível à custa de renunciar. Ser é, *ipso facto*, ser *isto e não outra coisa*. Entre as múltiplas vidas possíveis — "potencialmente" possíveis, isto é, imaginativamente presentes ao homem —, são "atualmente" possíveis só aquelas para as quais são oferecidas seus recursos; mas a única vida efetiva que a cada homem é dado viver, se realiza somente renunciando a todas as demais. Viver é viver uma vida, desvivendo ao mesmo tempo todas as outras vidas imaginadas, que se tem presentes para poder negá-las e, sobre sua ruína fictícia, construir a vida efetiva. E esta é a forma mais profunda de limitação.

Ora, isto demonstra que não é suficiente apelar para a imaginação; realmente, se é verdade que sem ela o homem só teria potências ou capacidades e não possibilidades, e a vida humana não seria o que é, por outro lado só a imaginação nunca poderia fazer com que essas possibilidades chegassem a ser realidade, isto é, com que o homem que pode viver, realmente vivesse. Neste ponto o *desejo* intervém: só em vista de uma *pretensão* humana as possibilidades adquirem importância, e se ordenam funcionalmente em relação a uma determinada figura de vida. Essa *pretensão* significa que o homem está numa tensão prévia, determinada por seu projeto vital e capaz de "incitar" as possibilidades para as trazer à realidade. E podemos constatar agora o acerto descritivo do termo *projeto*, superior a seus quase sinônimos "esquema" ou "figura" que são estáticos, isto é, que apreendem o momento do esboço imaginativo da vida mas não o de *pretensão*. O homem está *pro-jetado*, isto é, *lançado para frente*. Nesta projeção estão encerradas as características de imaginação, futurição e desejo ou impulso, que tornam a vida humana possível.

Mas tudo isto ainda não é suficiente. A projeção mostra a possibilidade de que o homem viva efetivamente, não só "possa viver"; contudo, é ainda uma possibilidade abstrata e a vida é sempre concreta; quer dizer que não basta *viver* mas que é preciso viver uma vida determinada. É necessário pois, que esse impulso ou lançamento da vida, capaz de chamar as possibilidades à realidade, se articule num "mecanismo de determinação", em virtude do qual se prefira e se escolha uma possibilidade concreta e não outra. Note-se bem que não se trata de que isto seja bom, recomendável ou conveniente, mas sim estritamente necessário. Faltando essa determinação, o resultado não

será uma vida má ou deficiente; não haverá tal vida. O homem tem que fazer sua vida e juntamente com sua tarefa ou quefazer lhe é dado com que fazê-la; mas para que de fato a faça, necessita decidir-se, escolher, entre suas possibilidades, uma determinada e não outra; e isto exige uma "razão de acontecer", como vimos em seu devido lugar, que no caso da vida humana é um *porquê* e um *para quê*; como a vida não me é dada feita e não se faz por si só, sendo eu que tenho que fazê-la, necessito justificar o que faço. Não se pense pois, que se trate de alguma exigência extrínseca à própria vida; mesmo prescindindo dela, a justificação é um *requisito* interno do viver, uma condição *sine qua non* de sua estrutura. A vida humana só se dá ou se realiza como justificação.

72. JUSTIFICAÇÃO

O homem só pode optar entre suas possibilidades quando encontra algum *motivo* para isso. O fazer humano, diferentemente da simples atividade mecânica, sempre se realiza por alguma coisa e para alguma coisa, como bem o mostrou Ortega; portanto, todo fazer concreto recebe seu impulso de alguma coisa que o transcende e nunca pode se dar de maneira inconexa. A vida humana é uma totalidade, e cada fazer seria rigorosamente impossível se não incluísse uma referência essencial a ela. Com efeito, se não justifico a mim mesmo por que vou fazer tal coisa, não a posso escolher e decidir fazê-la; ora, esse *motivo* pelo qual me decido a agir é, por sua vez, alguma coisa que também me proponho fazer, depois provavelmente, alguma coisa que também escolhi, por algo e para algo; o motivo fica referido pois, *ipso facto*, aos seus próprios motivos, e assim sucessivamente. Em suma, a totalidade da vida é que decide cada uma de suas atividades. Mas, poder-se-á dizer, a vida decorre só dessas mesmas atividades e somente sua integridade a constitui; como pode, pois, determiná-las de antemão? Trata-se, naturalmente, da vida *projetada*, isto é da figura imaginária que esta *já* tem; esse esquema, por vago que seja, variável com o tempo, mas sempre existente, é o autêntico motor da escolha. Eu decido fazer uma coisa agora, porque me proponho fazer outra amanhã e porque conto fazer uma terceira o ano próximo; e tudo isto em vista de certa figura de vida que imaginei e que pretendo viver. O que faço em

cada instante o faço porque me parece ser *o melhor* que posso fazer aqui e agora, em vista da pretensão geral que me constitui.

É este, pois, o mecanismo da justificação. A vida como estrutura total *antecipada*, seleciona as possibilidades e as realiza. Tudo quanto faço está contido no horizonte de minhas possibilidades, e se torna real justificando-se ante o esquema genérico de minha pretensão. Por este motivo também, a vida humana só é possível entendendo: o homem necessita dar-se conta da integridade de sua situação para poder eleger entre suas possibilidades; e não se esqueça que minha pretensão, como vimos detalhadamente no capítulo I, faz parte da situação em que me encontro e só ela lhe confere caráter efetivo de situação. Por conseguinte, esta é a função primária do pensamento: referir as possibilidades existentes em meu horizonte à totalidade de uma situação definida por uma pretensão e uma circunstância, articulada dinamicamente, de maneira que, em cada caso, uma das possibilidades apareça como preferível dentro de seu contexto, e portanto se justifique em vista do projeto vital. O pensamento tem pois, uma função justificativa; mais uma vez constatamos que o sentido radical do saber, prévio a todas as suas diferenças possíveis, é o de *saber a que se ater*, e o pensamento é exigido pelo modo do homem se achar numa situação e de sua pretensão de viver uma determinada forma de vida que é a humana.

Disso decorre que viver, para o homem, é forçosamente *acertar* ou *errar*; com efeito, como a vida humana não está feita mas é ele que a deve fazer, sua realidade é problemática, não lhe é assegurada, e se não escolhe bem entre suas possibilidades não a consegue, ela se lhe escapa, erra, e por isso sua vida torna-se um *erro*, uma separação ou um desvio da *sua* própria vida, única que lhe é possível; a essa falha essencial da vida que se suplanta a si mesma, denomina-se inautenticidade.

Mas — dir-se-á — não há um número imenso de possibilidades em princípio desejáveis e apetecíveis, e sua não realização não implicará renúncia penosa e limitação essencial da vida humana? Cada uma delas se justifica pelo seu simples caráter desejável, de acordo com o qual poderiam ser escolhidas sucessivamente pelo homem? Isto não é certo devido a duas determinações essenciais da vida humana, às quais já nos referimos: a conexão das possibilidades entre si e a limitação temporal do homem. Vimos como as possibilidades se condicionam mutuamente, de tal modo que se exigem ou se excluem; portanto, toda decisão complica outras, em forma positiva ou negativa: se um homem decide dedicar-se à investigação científica, como esta requer hábitos de observação, reflexão e sedentarismo, esta possibilidade

elimina de seu horizonte a de ser aventureiro ou negociante; inversamente, esses mesmos hábitos intelectuais determinam uma atitude concreta diante das coisas; num outro caso, seria apetecível amar inúmeras mulheres — todas as que parecem *amáveis* —, e talvez realmente nos sintamos solicitados por essa multidão de possibilidades; mas logo que uma delas se cumpre e se torna efetiva, este amor a uma mulher concreta altera nossa situação em relação às outras, enquanto possibilidades amorosas. Pode parecer que a sucessão permitisse certa indiferença relativamente à escolha das possibilidades, e nos libertasse da necessidade de acertar; poder-se-ia escolher primeiro uma possibilidade e depois outras; mas o homem dispõe de um tempo limitado, sua vida começa e acaba, seus dias são contados; se o homem possuísse um horizonte temporal indefinido, seria possível o erro sem conseqüências, isto é, o que chamamos erro seria retificável e portanto não erro; mas como a vida acaba, cada ano, cada dia ou cada minuto é insubstituível e o tempo perdido não se recupera; a procura do tempo perdido só pode ser feita irrealmente e além disso, invertendo ou consumindo na mesma outro tempo, aquele que ainda nos resta, o único que agora nos sobra. E não é só isto: o tempo da vida não é pura quantidade pois está diferenciado qualitativamente; não dispomos de *tanto* tempo porque esse *quantum* temporal é sempre um *quale*; a estrutura das idades diversifica o tempo e faz com que cada parte do mesmo seja única, no sentido de irrecuperável, e também não permutável com nenhuma outra. Há uma idade para brincar com o aro, outra para ser estudante, outra para ser acadêmico, e assim quando não se faz uma dessas coisas a seu tempo, nunca mais se poderá fazer; as possibilidades trazem sua data — sua data biográfica e outra no calendário da história —, e realizadas ou não, às vezes por simples acaso, com ela se desvanecem, deixando um sinal ou um vazio.

Por esta razão, nada mais nos resta senão acertar; paga-se o erro com a vida — entenda-se, com pedaços insubstituíveis dessa vida limitada, que é o que possuímos —. A inautenticidade — a forma humana do não ser — está sempre à espreita, ameaçando o homem a cada instante com o vazio dessa vida que ele próprio tem que fazer. Como os dias são contados e qualificados, o homem tem que *se dar conta* do que faz, nos dois sentidos que essa expressão tem: dar-se conta como saber o que faz, e se dar conta e a razão disso; estes dois momentos juntos constituem a justificação do viver. Mas, a rigor, o castelhano usa uma expressão um tanto diferente e muito mais exata: em vez de "o homem sabe o que faz", diz "o homem sabe o que *se* faz"; este *se* indica o momento de reflexividade, de presença da vida a si mesma; apanha

também o sentido de que aquilo que o homem faz o faz para si — semelhante aproximadamente à voz média grega —; por último, deixa transparecer o vago pressentimento de que o que o homem faz é fazer-se a si próprio. Em suma, o homem só pode viver sabendo o que se faz, dando-se razão disso, porque a própria vida é razão. E esta não é um aditamento extrínseco ao viver e sim sua própria forma humana; precisamente isto quis dizer quando escrevi que nossa vida só se dá como justificação.

73. A MORALIDADE DA VIDA

A conseqüência inexorável do que acabamos de ver é que a responsabilidade pertence à própria estrutura de nossa vida. O homem sente-se desde logo, queira ou não, responsável pelo que faz, porque para o fazer foi obrigado a escolher, a se decidir, e só pôde realizar isto justificando-o a si mesmo. A responsabilidade não é, portanto, consecutiva ao ato humano e sim constitutiva: como todo fazer deve justificar-se, já é justificado ou injustificado a partir de sua própria origem, isto é, justo ou injusto. Isto significa que a moralidade não é um acréscimo à realidade da vida humana, de maneira que esta fosse, por si mesma, alheia ao moral e só adquirisse esse caráter mediante um contato ou referência a uma "ordem moral" de qualquer tipo; pelo contrário, a vida humana é moral em sua própria substância.

Mas convém acrescentar algumas precisões. Em primeiro lugar, deve-se não perder de vista a diferença entre a atividade e o fazer; a primeira é um mecanismo que se desencadeia e cujo curso não depende de mim, não sendo eu, portanto, responsável por ele; o segundo não "se dá" simplesmente em minha vida e sim a constitui, sendo eu solidário do mesmo: é o que eu *faço*, por alguma coisa e para alguma coisa, e por esse motivo sou responsável; é pois o fazer, não a atividade, que inclui a moralidade como ingrediente. Em segundo lugar, o que confere ao fazer seu caráter essencial é, precisamente, seu porquê e seu para quê; estes não são portanto extrínsecos mas pertencem ao próprio fazer, que sem eles é ininteligível, porque na realidade sem eles não *é*; por conseguinte, a consideração do "feito" dentro do âmbito de um fazer é uma abstração, porque abstrai ou prescinde de sua realidade efetiva na vida, de sua conexão com aquilo pelo qual é feito; a moralidade pertence só *per accidens* ao feito e recai primeira e plenamente

sobre o fazer em sua concretude e integridade, isto é, enquanto se *justifica* e portanto, se executa. Em terceiro lugar, vimos que os motivos de um fazer são outros fazeres projetados, cada um dos quais só adquire sua efetividade, inclusive como projeto, quando se refere a seus próprios motivos; e em última instância, todo fazer concreto depende do projeto geral que é a pretensão de cada homem; e esta é — literalmente — o *decisivo*, porque é ela que decide ao mesmo tempo a realidade e a moralidade dos diferentes fazeres; já examinamos o primeiro, vejamos agora o segundo.

O que o homem faz, o faz definitivamente em vista do esquema de vida que projetou, do personagem imaginado que pretende ser; é essa pretensão que dá razão de cada um dos fazeres e a moralidade destes depende, num primeiro estrato, de sua adequação ao esquema total, da autenticidade quanto à pretensão que cada um é; quando o homem substitui os motivos que nascem de sua pretensão íntima por outros de qualquer ordem, se falseia a si próprio, suplanta sua personalidade autêntica por outra, converte-se no oco de si mesmo; e esta é a raiz da imoralidade.

Mas isto não basta. Fica de pé o problema do esquema genérico ou projeto total da vida, porque nem todo projeto vital é autêntico. A maioria dos homens o recebe do contorno, o toma do repertório de formas sociais vigentes sem estreita solidariedade com ele; outros o tomam também desse mesmo contorno mas o repensam, apropriam-se dele ou o fazem *seu* e assim lhe conferem autenticidade; alguns, finalmente, imaginam por sua própria conta uma figura de vida que emerge de sua mesmidade, para a qual se sentem chamados e que por isso se chama *vocação*. Como a própria vida, em suas linhas gerais ou figura, é *escolhida*, não é imposta esquematicamente a partir de fora, a moralidade, a rigor, afeta essa própria *pretensão* do homem; é ela que é acertada ou errônea, que é autêntica ou um extravio ou falsidade radical.

E aqui começa o que é realmente grave. Com efeito, a vida humana é circunstancial e só em vista da circunstância tem realidade concreta; por conseguinte, a pretensão do homem só tem sentido em vista dessa circunstância. A primeira necessidade *moral* é, portanto, a mesma que descobrimos como função radical do pensamento: dar-se conta da circunstância em que o homem se acha. Mas isto exige duas coisas: tê-la presente em sua *integridade* e em sua justa *perspectiva*. A mutilação da circunstância, que amputa a esta suas zonas essenciais, predetermina a inautenticidade da vida. A inversão da perspectiva adequada faz com que o homem se comporte erroneamente em relação à

circunstância e, igualmente, falseia seu viver. Lembre-se que essa mutilação ou essa inversão podem afetar épocas inteiras, nas quais é quase impossível — pelo menos extremamente difícil e problemático — que se realizem vidas individuais plenas e autênticas. Tenha-se presente a amputação dos últimos planos da circunstância — a escatologia — ou seu obscurecimento essencial nos últimos séculos, que mal contaram com o horizonte das postrimeirias. Não se esqueça, pois, que se dar conta da circunstância significa contar com *toda* a circunstância, na sua *perspectiva real.* Isto já permite ver a insuficiência radical de toda moral que não seja *além disso* uma moral de ultimidades; o desconhecimento disto lastrou de esterilidade as tentativas — no restante perspícazes e extremamente valiosas — da ética dos três últimos séculos.

Mas a circunstância que encerra um horizonte de latência constitutiva, só pode estar "presente" na imaginação e só através dela se pode contar com sua realidade integral. Qual é a função do imaginativo em relação à autenticidade e à moralidade da vida?

74. IMAGINAÇÃO E AUTENTICIDADE

A vida humana envolve um *a priori* essencial, no sentido de que deve ser previvida imaginativamente e só assim sua efetiva realidade se faz *possível.* Portanto, a imaginação é um requisito da vida porque esta não só se realiza a si própria, como também se faz como possibilidade; não é simples atualização de potências já dadas; essas potências se atualizam como recursos, para conferir atualidade às possibilidades resultantes da projeção imaginativa de uma figura de vida ou pretensão sobre a circunstância em que o homem se acha.

Ora, os esquemas vitais nunca são criação *sensu stricto*; a imaginação "criadora", como a própria vida, não é capaz de criar *ex nihilo* e sim apenas com um material que já existe e que é a realidade — de toda ordem — que encontramos em nosso contorno. Essas figuras são achadas de início no mundo social que nos cerca como esquemas genéricos que o homem recebe de fora, que lhe são apresentados como modelos entre os quais pode escolher. Note-se porém, que esses esquemas ou modos de ser homem não têm uma realidade sensível e "atual", que pudesse ser percebida de modo imediato; desenrola-se no tempo como passado e projeto de cada um e sua própria apreensão é de ordem imaginativa. Posso *ver* um homem mas não o esquema ou figura

de sua vida: só os posso imaginar, em vista dos dados presentes que encontro diante de mim e que me permitem reconstruir esse projeto. A imaginação é indispensável, portanto, até para se inscrever dentro de um esquema recebido, do mesmo modo que é necessária para ler uma novela e não só para escrevê-la. A afirmação de Ortega de que a vida é inicialmente faina poética deve ser tomada em todo seu rigor, não como um *desideratum*, mas como uma exigência iniludível; unicamente pode ser maior ou menor a originalidade com que é levada a cabo essa invenção poética ou novelesca em que consiste toda a vida humana.

Por outro lado, por serem genéricos esses esquemas, são abstratos; em meu contorno social encontro João, que é médico; Pedro, que é comerciante; Antonio, que é carpinteiro; Paulo, que é militar; Henrique, que é pintor; Luís, que é sacerdote; Manuel, que é jogador de futebol; André, que é ladrão —; e o mesmo ocorre com as mulheres —; porém, enquanto esquemas de vida que me são *propostos*, têm uma significação típica e abstrata, porque não posso ser esse médico concreto que é João mas apenas "médico *como* João", e assim nos outros casos; isto é, tenho que preencher de conteúdo concreto e circunstancial esse molde vazio que é o esquema, para imaginá-lo como *meu* ser médico, comerciante ou pintor. A imaginação intervém uma segunda vez para efetuar a passagem da simples apreensão dos projetos alheios à sua apropriação como *possibilidades minhas*. Mas isto não é tudo.

Com efeito, os esquemas genéricos que encontro à minha volta e que parecem prender-se a determinados indivíduos, não esgotam o projeto vital de nenhum deles: a pretensão de João não se esgota em ser médico, nem sequer em *seu* ser médico, isto é, em ser médico de um modo preciso e determinado, mas este esquema parcial se articula com outros momentos na pretensão *total* de João, da qual decorre sua "profissionalidade". Isto significa que ser médico é também uma escolha, em vista de uma pretensão primária e original que se articula e se diferencia em múltiplos ingredientes ou modalidades, de acordo com o horizonte de possibilidades existentes. Portanto, a aceitação de um esquema, inclusive tópico e recebido, não só exige uma "trasladação" dele para a minha concretude circunstancial como, antes de tudo, uma *escolha* dele e não de outro, em vista de uma pretensão integral, por vaga que seja, da qual sou o autor insubstituível, e dentro da qual o esquema recebido funciona desempenhando um papel muito determinado. Este é, pois, o terceiro momento em que a imaginação atua inexoravelmente.

Disto decorre uma conseqüência clara: mesmo no caso das formas de vida recebidas e não *originais*, que não procedem da imagi-

nação pessoal do homem que as inventou, seu grau de realidade na vida de cada um — isto é, de autenticidade — é função da imaginação do indivíduo. Com efeito, só esta permite a apreensão plena ou a posse de seu conteúdo, na medida em que são trajetórias de vida que não estão dadas de uma vez por todas e que precisam *fazer-se*; em segundo lugar, só a compreensão — imaginativa em partes essenciais, como antes vimos — de minha própria circunstância, pode permitir que esses esquemas sejam *meus* como possibilidades reais e não simplesmente fictícias; compare-se, por exemplo, minha relação com a figura de vida "engenheiro" e com a de "mago" ou "senhor feudal"; posso imaginar igualmente esses três esquemas, tê-los presentes como tais, mas enquanto o primeiro é imaginável concretamente, em articulação com a totalidade de minha circunstância, motivo pelo qual digo que é uma possibilidade minha, o segundo e o terceiro só podem ser imaginados abstratamente ou fora de mim, e a imaginação de minha circunstância em sua plenificação os descarta e os elimina imediatamente. Em terceiro lugar e como ponto decisivo, a autenticidade da vida pode ser medida pela radicalidade da escolha entre suas possibilidades. Quando a imaginação é deficiente, podem se dar duas coisas: a escolha é feita em vista de uma parte da circunstância com exclusão do resto, e assim ficam obstruídas outras possibilidades, de maneira que se escolhe dentro de um horizonte mais estreito que o real, e o indivíduo se prende a uma figura de vida que talvez não fosse a preferida entre todas as que existem efetivamente; ou então, numa segunda hipótese, por falta de uma adequada compreensão imaginativa da própria pretensão, o indivíduo adere de um modo tíbio e insuficiente ao esquema escolhido, qualquer que seja este, inclusive quando coincida materialmente com o preferido autenticamente, e a vida dessa maneira fica relegada a um grau inferior de realidade.

Porém, a rigor, o problema é mais profundo. Com efeito, esses esquemas vitais que encontramos no contato social foram inventados, imaginados num certo momento por homens que não os acharam já existindo, mas que os forjaram para dar forma à irredutível originalidade de suas pretensões; isto significa que a vida só existe como plenitude quando se vincula necessariamente a uma figura determinada. É a isto que propriamente se denomina autenticidade; e só é alcançada inventiva e originalmente, porque minha vida é *minha* e, em sua forma concreta e mais real, deve ser *só minha*, única e insubstituível. Cada um dos homens a tem que imaginar por si mesmo — embora com todos os recursos do contorno —, e na medida em que não é imaginada pessoalmente não é vida autêntica: é apenas um precipitado ou um fóssil

de outras vidas — autênticas em sua origem —, vida recebida ou socializada que não é propriamente *minha* mas a de qualquer um; portanto, não vida humana em sua realidade plena, mas apenas uma de suas modalidades deficientes. Em suma, a vida humana tem sua raiz na imaginação por ser uma estranha realidade que, embora não a partir do nada, se faz a si mesma inclusive como possibilidade, e cuja autenticidade está condicionada essencialmente por essa dimensão imaginativa.

Neste ponto surge uma nova questão. A imaginação é um requisito imprescindível da pretensão ou projeto vital de um homem e da existência de suas possibilidades enquanto tais; no entanto, uma vez supostos estes ingredientes, a realização efetiva da vida postula a presença de certos recursos, sem os quais as possibilidades nem sequer alcançam atualidade. E é preciso indagar qual é a relação da imaginação com os recursos e, por conseguinte, com a vida efetivamente vivida.

75. O PRAZER ESTÉTICO E A ARTE

Não é minha intenção desenvolver, nem sequer esboçar, uma teoria estética ou uma interpretação da arte; trata-se de duas questões diversas embora conexas, cujo enunciado, para ser suficiente, exigiria uma série de indagações que não cabem aqui. Proponho-me alguma coisa muito mais concreta e modesta: assinalar o ponto em que o gozo da beleza e a necessidade — necessidade humana — da arte irrompem na realização imaginativa da vida.

Na minha opinião — que me seja permitido omitir aqui uma justificação que seria desejável mas que nos levaria muito longe —, o objeto estético primário, onde se origina a descoberta e a vivência do belo, é o corpo humano. Pode-se derivar deste as demais formas de gozo estético, em dois sentidos: o primeiro consiste num processo de abstração, em virtude do qual se isolam no gozo produzido pelo corpo humano os elementos estritamente estéticos, e se diferencia de outros de índole diferente, ainda que não inteiramente separáveis, unidos numa única vivência complexa; o segundo, de matiz quase oposto, tende a uma ampliação analógica do prazer estético, estendido às realidades efetivamente "complicadas" com o corpo: aquilo que se denomina, em sentido lato, a "alma", os fazeres humanos e a própria forma

da vida como projeto, seus conteúdos, as formas produzidas pelo homem em vista desse projeto, as formas "naturais".

Este ponto de vista permitiria pressentir, a meu ver, a conexão entre a beleza e a arte, que tão espinhosos problemas tem trazido para a estética. Com efeito, habitualmente pensa-se que há, de um lado, certos objetos belos, de beleza imanente poderíamos dizer, que se esgota neles próprios: uma flor, uma pedra preciosa, uma paisagem, um meteoro, um rosto de mulher; e de outro lado, determinados objetos *feitos* pelo homem com um propósito determinado, que apontam conexões significativas e aos quais *também* pertence — pelo menos usualmente — a beleza; mas uma beleza que não recai, com freqüência, sobre o próprio objeto e sim sobre as alusões que encerra ou sobre o artifício enquanto tal, como no caso de uma ferida repulsiva esplendidamente pintada; estes objetos são os "artísticos": uma estátua, um quadro, uma catedral, uma sonata, um soneto. A estética tem quase sempre oscilado neste ponto: se seu tema é a *beleza* do primeiro grupo de objetos, a estrutura e os requisitos do segundo, ou por último, a relação entre um e outro, na medida em que o belo é ingrediente de ambos. Examinemos a questão um pouco mais de perto.

As artes possuem uma função comunicativa, semântica, que denuncia intenções nossas. "Há operações — escreveu Ortega[3] — nas quais produzimos uma obra material, com a vontade deliberada e exclusiva de que ela seja um sinal de nossas intenções. A obra é então formalmente um instrumento de significar. Um dos mais amplos e egrégios dotes do homem é esta criação de signos, a atividade semântica. O que fazemos nela, o fazemos para que outro tenha notícia de alguma coisa que existe em nossa intimidade, e que só pode ser comunicada através de uma realidade corporal. A linguagem é uma destas obras semânticas. A escrita é outra. Mas também o são todas as belas artes. Não menos que a poesia, são a música e a pintura substantivamente fainas de comunicação. Como na poesia o poeta diz alguma coisa a outros homens, também no quadro e na melodia..." Parece que nada disto se pode dizer dos objetos "naturais", sejam eles um pinheiro, uma aurora boreal ou um rosto; no entanto, essa afirmação talvez seja apressada e inexata.

Com efeito, não é o corpo humano um instrumento de significar? Não aponta, sua realidade física, para certas intenções nossas e não as

3. *Velásquez*, cap. I. "La reviviscencia de los cuadros" (publicado em *Leonardo*, nº XIII, Barcelona, 1946). (*Papeles sobre Velásquez y Goya*, 1950, p. 18-19.)

manifesta ou as denuncia? Não expressa nossa intimidade, exercendo assim, com sua simples presença, uma função comunicativa? Certamente. Mas poder-se-á dizer que o corpo me é dado, está aí, não sou eu que o faço, e se por um lado me *permite* executar funções comunicativas, não o faz a partir dele mesmo em sua realidade plástica, e por conseguinte naquela dimensão em que sua beleza reside. Não obstante, até que ponto isto é verdade? Parece sumamente discutível. Será certo, a rigor, que o corpo me seja dado e eu não o faça? Salvo no caso limite — sempre problemático — da criança, o corpo humano tem uma figura ou aspecto determinado, que é o resultado daquilo que o homem faz com os recursos biológicos e sociais que lhe são dados. O homem veste-se, penteia-se, enfeita-se de um modo e não de outro; mantém o seu corpo limpo ou o deixa sujar-se; o abandona à sua espontaneidade ou lhe impõe uma determinada silhueta; inclusive esse abandono, supõe que o homem escolhera essa possibilidade, isto é, decidira *fazer* um corpo "abandonado". Exprimimos através do corpo o nosso projeto vital — cada indivíduo o seu, e cada época histórica seu esquema coletivo —. Por isso facilmente "lemos", na simples presença física de uma pessoa, as linhas gerais de sua biografia, e um quadro ou uma gravura nos revelam, subitamente, a estrutura genérica das almas de um certo tempo ou de um grupo social. No caso da mulher — que dispõe atualmente de um repertório de possibilidades corporais muito mais amplo que o homem — um simples lance de olhos é suficiente para descobrir partes essenciais de sua pretensão ou projeto vital: o vestido, o penteado, a maquilagem, a acentuação, exibição ou ocultação das formas, o ritmo do andar, o repertório de gestos e ademanes, em suma o corpo que cada mulher *se faz* com os elementos naturais sociais e econômicos de que dispõe, revela o que essa mulher *pretende ser*: datilógrafa, grande dama, dona de casa, "mãe abnegada", cortesã, "jovem beata", operária, monja, universitária, "senhora importante", moça de boas maneiras, mulher de iniciativa, esportista...

Com outras palavras, o corpo humano já é uma obra artística e corresponde ao sentido geral desta; forçando um pouco, poderíamos dizer que é um gênero artístico e que é uma arte o quefazer humano que consiste em "se fazer" um corpo. A verdade que este exagero encerra torna-se visível, no momento em que se considera um caso real, que *de fato* leve ao extremo esse quefazer, como acontece com a mulher requintada.

Este ponto de vista nos leva a duas ordens de conseqüências. Em primeiro lugar, se é o corpo humano o objeto em que originalmente surge a vivência do belo, e até certo ponto um resultado da atividade

artística do homem, a conexão entre o estético e a arte, tão problemática quando considerada de outros ângulos, parece clara e de maneira alguma fortuita. Por outro lado, o corpo humano é "feito" de modo a conseguir determinada *beleza*, em vista de uma pretensão ou projeto vital concreto. Isto quer dizer que o imaginar a figura de uma vida implica a imagem de uma figura corporal, dotada de uma peculiar qualidade que lhe confere o caráter de "desejável", "apetecível" — mais rigorosamente, *preferível* — e que denominamos beleza. Finalmente, esta mesma qualidade se estende, analogicamente, à totalidade do esquema imaginado e às formas e conteúdos em que este se articula e se realiza. A vida em sua totalidade, enquanto imaginada, aparece pois provida de uma dimensão estética que lhe é essencial. Lembre-se o fato de que, nas formas mais primitivas de humanidade, aparecem as atividades de ordem estética: o adorno, a tatuagem, o uso de máscaras, as danças e cantos, os trabalhos ornamentais. Já se insistiu no aspecto dos utensílios procedentes de diversos grupos étnicos, que são reconhecidos ou identificados, mais do que por sua forma "técnica" e utilitária, sensivelmente semelhante, por sua ornamentação artística, através da qual a pretensão íntima do homem que os fabrica se denuncia mais profundamente.

Mas há ainda outro ponto a considerar. Quando se acentua a dimensão imaginativa da arte, nota-se imediatamente que existe na obra de arte uma enorme desproporção, entre a sua "realidade" virtual e os "recursos" nela empregados; isto é, a arte é uma fabulosa potência de virtualidade enquanto tal, uma fonte de possibilidades *sensu stricto*, e envolve, portanto, uma incomparável ampliação do horizonte humano; pela mesma razão, é uma potência de evasão da circunstância efetiva, que permite ao homem separar-se ou divertir-se da vida real, talvez miserável ou angustiosa, de qualquer maneira grave e cheia de responsabilidade, preocupação e problematisnio. Por esse motivo, a arte sempre é essencialmente um *divertimento* e aqueles que, com o pretexto de "dignificá-la", pretenderam ungi-la com transcendências inauditas, a rigor esvaziaram-na e a empobreceram. No entanto, não se pense só no momento negativo deste divertir-se; não se trata unicamente de separar-se *da* situação real: é também um converter-se *a* outras imaginadas, e assim superar parcialmente a limitação constitutiva da vida. O homem, que só pode realizar uma vida excluindo ao mesmo tempo todas as outras possíveis, não "realiza" mas "cumpre" em outra dimensão, através da arte, certas possibilidades que não lhe é dado viver no sentido mais pleno da palavra, isto é, no de nossa vida individual efetiva; a arte possui uma função irrenunciável de *sonho*.

Evidentemente, convém não tomar isto que acabo de dizer no seu aspecto mais trivial. Com efeito, poder-se-á pensar nas "vidas" que o autor ou leitor de novelas, o dramaturgo ou espectador teatral, assume e vive ficticiamente; mas não é só isto: são também ensaios de possibilidades humanas, com uma inovação ainda mais autêntica — e, portanto maior enriquecimento vital —, as formas mais "irreais" da arte, trate-se de Rimbaud, Juan Ramón Jiménez, Debussy ou o Goya dos últimos anos. E esta "invenção" de possibilidades que é a atividade artística, volta a operar, por sua vez, sobre a vida efetiva que cada um de nós tem que viver, e que está tecida primariamente desse modo de ser sutil e estranho que chamamos *possibilidade*, que às vezes pode vir a realizar-se.

Mas, evidentemente, nem sequer a invenção de possibilidades — e assim também a arte — está desligada da situação efetiva em que o homem se encontra historicamente. Seriamente, não podemos imaginar e ainda menos pretender ser *qualquer coisa*. E isto nos conduz a uma última questão.

76. O PESSOAL E O HISTÓRICO NA VOCAÇÃO

A vocação consiste, normalmente, em nos sentirmos chamados para uma determinada figura de vida, que conclama e nos incita a realizá-la. Essa forma de vida só existe inicialmente como esquema ou projeto, isto é, é imaginada por nós e suscita nossa adesão e o desejo de viver em realidade essa vida simulada que temos diante dos olhos. Mas esse esquema, que como vida *nossa* era apenas ficção, já existia como vida alheia; em outros termos, encontramos habitualmente em nosso meio social esse projeto vital realizado de outros modos, e portanto genericamente para nossos fins. Isto implica que o que possuímos de mais original, aquilo em que se expressa nossa irredutível e única individualidade, tem suas raízes também na situação em que estamos e, por conseguinte, nos outros e na conjuntura histórica em que nos coube viver. Como isto é possível? E em segundo lugar, até que ponto é certo?

Viver é estar numa determinada circunstância e tratar com ela; portanto toda figura de vida já implica circunstância da qual ela é inseparável; no momento em que nosso projeto vital alcança um mínimo de concretude, deve ele envolver, como seu ingrediente essencial, um mundo no qual deveria ser vivida essa vida imaginada. Ora, para que a

vida sonhada ou em projeto não seja um simples esquema abstrato, e tenha capacidade de incitação, é necessário que seja representada de um modo concreto, isto é, num mundo. Nossa vocação, se o é, tem que ser o sentirmo-nos chamados a viver uma vida de tal perfil preciso numa circunstância determinada.

Em qual porém? Naturalmente não temos intuição de outro mundo fora daquele em que vivemos; estamos historicamente condicionados, antes de tudo, pelo sistema de crenças em que nos achamos e em que fundamos nosso viver, em segundo lugar pela estrutura do mundo social e material que nos cerca. Isto significa que, para nós, o sentido *primário* do verbo viver é *viver neste mundo*: logo de início a vida se nos apresenta como circunstancializada, qualificada por aquilo que aparecerá como história, no momento em que se tente ultrapassar essa limitação. A vocação, que é o pessoal, tem por sua vez, inexoravelmente, contextura histórica.

Mas — dir-se-á — não é constante no homem o anseio de evadir-se de seu mundo, de subtrair-se a suas circunstâncias, de transportar-se a outras diferentes, para aquelas que, precisamente, se sente chamado? Com efeito, e poderíamos acrescentar que é essencial à vocação uma alteração da circunstância *dada*; não há porém nenhum mistério nisto. Em primeiro lugar, a *outra* circunstância que o homem imagina ou deseja, *provém desta*, isto é, é inventada em vista da presente e tem nesta sua fonte vital, sua origem efetiva; poder-se-ia mostrar como todas as formas irreais de vida que o homem tem imaginado, todos seus *desiderata*, os ideais e inclusive as utopias, emergem da situação concreta dos homens que o sonharam; de um ou outro modo — pelo prolongamento de suas ações exemplares, pela amputação de suas dificuldades, ainda que seja por contradição —, todo projeto vital acusa sua filiação histórica numa situação efetiva. Dizia por outro lado, que toda vocação implica alteração da circunstância dada; e não pode ser de outra maneira porque a vocação supõe uma vida nova, ainda inexistente, somente imaginada, e cada forma de viver significa uma perspectiva própria e volta a operar sobre a circunstância, que por sua vez é sempre circunstância de um eu concreto, que nela executa sua vida única e insubstituível. Isto explica a conexão essencial e a alteração, ao mesmo tempo, que a vocação supõe relativamente à circunstância de quem se sente chamado.

Este segundo elemento adquire uma importância decisiva. Com efeito, muitas vezes a inovação que a vocação supõe é de tal ordem, que se mostra irrealizável na situação existente e postula um mundo novo; por isso, as pretensões oriundas dos homens são o motor da inovação

histórica, o fator dinâmico que impõe a transformação das circunstâncias. De outro lado, na medida em que a resistência do mundo — individual ou coletivo — se opõe a esta transformação que a vocação costuma implicar, corre esta o risco de não se cumprir; a felicidade ou infelicidade depende essencialmente da adequação das vocações à circunstância em que se devem realizar, e constitui uma defesa contra a vocação frustrada a sua transferência para um plano imaginário, na utopia, na ficção artística ou no simples e essencial "sonhar acordado". E se é verdade que o homem constitutivamente está sempre afetado pelo descontentamento, também o é que, em linhas gerais, a circunstância tolera as inflexões que a pretensão pessoal tende a lhe impor, e por isso é certo, como disse uma vez Ortega, que a vida, tomada em seu aspecto geral, é feliz em todas as épocas.

Este caráter circunstâncial e histórico da vocação pessoal se manifesta, por contraposição, na expectação e no desejo da *outra vida*, da beatitude no *outro mundo*. A descontinuidade radical entre nossa circunstância atual e esse mundo, verdadeiramente outro, que esperamos, impede que seja ele objeto de nossa vocação *sensu stricto*, no sentido de um projeto vital constituído pela nossa pretensão, e possa ser apenas seu termo. Pode-se pretender ganhar o céu — como dizia Descartes —, mas a vida celeste sendo inimaginável, salvo de um modo muito irreal e esquemático, como tal vida excede nossa pretensão; e se "nos" podemos "projetar" para ela, a rigor não *a* podemos *projetar*[4].

A realização da vida nos remete, como vimos, a duas zonas de problemas: o horizonte histórico de nosso viver e o fundo pessoal de nós mesmos, patente pelo fato da vocação. É necessário considerar agora estas últimas questões.

4. Veja-se "La felicidad humana: mundo y paraiso" (em *Ensayos de teoría*). Cf. também *La imagen de la vida humana* e *La estructura social*.

X — A vida histórica

77. OS DIAS CONTADOS

A vida humana individual, como vimos no capítulo anterior, "data" sempre de um princípio ou *terminus a quo*, que para ela se apresenta como um passado. Isto quer dizer que o homem *já* se acha vivendo, mas não *desde sempre*; de um modo puramente descritivo, poderíamos dizer que o modo de achar-se na vida não é *começar a viver*, nem tampouco *viver* sem mais e sim *ter começado a viver*; o começo da vida é essencialmente pretérito e isto faz com que essa vida apareça ao homem, desde logo, como *temporal*. Este tempo pretérito permanece no homem de duas maneiras diferentes: como o passado, como tempo *sido*, na lembrança; como tempo ajuntado ou *acumulado* — nesse sentido, como "haver" presente da vida, isto é, como *substância* — na *idade*. Uma coisa é o tempo que se *passou*, outra a idade que se *tem*; desde que começou a viver, o homem fez tais coisas determinadas e outras tantas lhe passaram; mas sente também que nelas e com elas, se fez a si mesmo: um homem de tal idade concreta; fora daquilo que encontra em sua memória — ainda que numa conexão essencial com isto —, o homem se sente a uma certa altura ou nível da vida, e esta determinação pertence ao próprio modo de achar-se. Enquanto as lembranças são elementos da "vida" psíquica, a idade pertence à estrutura da vida efetiva, a partir da qual se deve entender, por exemplo, a função da lembrança como tal.

Mas por outro lado e de um modo absolutamente imediato, a vida está projetada para o futuro, como vimos insistentemente, e é antecipação de si mesma. Nessa distensão temporal entre um *terminus a quo* e um *terminus ad quem* se constitui a realidade móvel e instável do *instante* presente que é a vida em sua efetividade atual.

Evidentemente, esse *terminus ad quem* torna-se problemático; o horizonte vital é elástico e se vai dilatando na medida em que se avança na vida; a partir de uma projeção para planos muito próximos, a perspectiva vital vai adquirindo maior profundidade. A criança e o adolescente têm a impressão de que o viver é ir fazendo umas coisas depois de outras, na direção de um termo que é "ser maior"; quando se perguntam a si mesmos "o que serão", sentem-se projetados para uma forma de vida adulta que se lhes aparece dotada de substantividade e estabilidade. Enquanto isto, a vida parece ao mesmo tempo indefinida ou ilimitada: pode-se ser muitas coisas, qualquer coisa, isto é, "todas"; por isso, a vida do homem ou da mulher muito jovens ainda não possui *forma* e é pura indeterminação e possibilidade. Mas quando se chega a "ser maior", percebe-se que isto não significa instalar-se num presente estável, mas que viver continua sendo fazer alguma coisa em vista do futuro; da mesma maneira que o horizonte visual, o da vida se afasta à medida que nela se avança. E quando o horizonte começa a adquirir um contorno preciso, quando se toca a limitação da vida no tempo futuro, terminada pela morte, sente-se o viver como algo concluso, com figura e estrutura interna: como a realidade dos dias contados.

A morte começa então a funcionar como um ingrediente dinâmico do viver. Isto não quer dizer que o adolescente, por exemplo, não saiba que os homens morrem e que ele próprio morrerá; o sabe mas não conta com isso, não vive em vista da morte e esta funciona para ele a uma tal distância, que a rigor está fora de seu horizonte, "além" dele: são as efetivas calendas gregas, o "largo me lo fiáis" de D. João*. Quando o homem inclui, por assim dizer, a morte no projeto de sua vida, o tempo desta se articula, e à sua mera quantidade se acrescenta uma qualificação, em virtude da qual cada porção temporal tem uma "significação" precisa, dentro da totalidade que é a vida. Como já vimos, nisto consiste a *idade* que constitui uma determinação do viver, uma das características do qual é o fato de que cada momento da vida, ao ocupar um posto concreto e único, fica referido a todos os outros, e estes acusam assim sua presença passada ou futura — no instante atualmente vivido. O homem que vive como sendo de quarenta anos, sente-se a uma altura concreta da vida, e esta funciona para ele em sua integridade e, por conseguinte, de maneira unitária. Graças a essa dupla limitação quantitativa, e qualitativa a vida se organiza numa perspectiva interna, que é um dos momentos de sua estrutura sistemática.

* Equivalente a "há muito tempo para isso!" (N. do T.)

Até aqui procurei ater-me apenas à vida individual por si só e isso constitui uma abstração deliberada, que agora deve ser integrada na realidade concreta. Com efeito, essa morte com que deparo em certo momento de minha vida, com a qual começo a contar seriamente em outra data, não é a minha, que de modo algum se mostra — por isso vivo —, mas sim a alheia. Não só alheia como também social. A morte individual, a morte do indivíduo concreto, a quem vejo morrer ou de cujo falecimento tenho notícia, em primeiro lugar seria por si mesma incompreensível — o grande enigma de nossa existência —, e em segundo lugar não teria significação imediata para mim, a não ser enquanto termo da convivência com ele, que assim ficaria interrompida e anulada. Quero dizer com isto que, da morte do próximo, não se segue a minha, sem mais, e tampouco me faria contar com ela, com todas as conseqüências apontadas. Isto só acontece porque encontro a morte como conteúdo de uma crença social em que *se* está; portanto, a morte é a da gente, a de qualquer, a de todos os homens, e nessa crença vem inscrever-se a morte concreta de cada indivíduo, e no futuro, a minha própria. E esta situação explica o fato estranho de que, enquanto a morte de "qualquer um" é alguma coisa perfeitamente *óbvia*, de que se fala todos os dias sem o menor equívoco, é enigma radical no momento em que se trata da *própria* morte, da de um próximo concreto enquanto tal, ou de mim mesmo; isto é, enquanto a morte "social" — a morte *impessoal*, objeto da crença vigente — é uma trivialidade quotidiana inteligível como tal, a morte real e concreta, a morte *pessoal*, é constitutivamente incompreensível e misteriosa.

De um modo análogo, encontro as idades em meu contorno social; depois da primeira cisão que a criança estabelece em seu mundo — as crianças e os "maiores", com uma fronteira muito precisa entre ambos os grupos, que são vividos pela criança de maneira muito diversa desde os seus primeiros meses —, os demais membros do contorno social se articulam em idades diferentes, que condicionam a relação de cada indivíduo com eles. E então este "vir de" característico da vida, este "datar" de um começo — o nascimento —, ganha um novo aspecto porque minha vida individual aparece como vinda de *outras vidas* — isto é, as dos "maiores" —, que já existiam quando a minha começou; em outros termos, quando eu comecei a viver já "havia" vida, que não era evidentemente a minha própria, e o "datar" retrocede, na medida em que afeta a realidade genérica do viver. Por outro lado, a morte dos "maiores" que se dá *em minha vida* e não põe fim à mesma, me faz contar com um horizonte vital além de minha morte, isto é, além de meu próprio horizonte. O que isto significa? Note-se que não

se trata, primeiramente, de que eu *infira* que antes de eu viver já viviam outros homens, e que depois que eu deixe de viver outros continuarão vivendo: pertence à tomada de posse de minha vida individual em sua integridade, a crença de que antes de mim *havia vida* e depois de mim também *haverá*.

E convém fixar a atenção neste ponto, para não dar um salto no vazio. Com efeito, como não se trata — repito — de nenhuma vida individual como tal, acredita-se que antes de minha vida e depois dela — e *minha vida* é o único sentido primário do substantivo "vida" —, portanto, ao lado e fora dela, *há vida*. E isto implica necessariamente que se passou de uma significação imediata e direta do termo para outra diferente, derivada e problemática, que é preciso esclarecer. A vida que existia antes que eu tivesse nascido e que haverá depois de minha morte, é rigorosamente diversa daquilo que entendo quando falo da minha individual e da de outro indivíduo concreto qualquer; e por outro lado, como essa "vida" que havia e haverá é também presente, acontece que, juntamente com a minha, ela existe agora, e a minha "está" nela, numa conexão que é igualmente problemática. O duplo fato da morte e da disposição das idades em "promoções", faz com que minha vida esteja inserida numa totalidade que excede seu horizonte individual e a "envolve", e que constitui aquilo que chamamos a "vida" histórica. Devemos examinar agora qual é a sua estrutura.

78. VIDA INDIVIDUAL E VIDA HISTÓRICA

É preciso evitar dois erros que podem ameaçar a compreensão da realidade histórica. O primeiro consiste em crer que a historicidade decorre da simples temporalidade da vida humana individual, considerada "em si" e à parte, isto é, que pelo fato de possuir um ser temporal e sucessivo, o homem é histórico, de maneira que mesmo que houvesse apenas um homem, teria história. Mas, pensando-se um pouco, percebe-se que isto não tem sentido algum, porque ser histórico significa precisamente estar referido a uma forma determinada de humanidade *entre outras*, estar dentro de um tempo que, por estar assim *qualificado*, é histórico, diferentemente do tempo cósmico no qual os astros se movem e se produz a erosão das rochas. Mas não seria suficiente que houvesse muitos homens; no caso de todos serem contemporâneos não haveria história: além de biografia haveria convivência, mas

não história; mesmo que os homens fossem "sucessivos", se as promoções se sucedessem de maneira a se excluírem e não houvesse coexistência parcial entre elas, ainda assim não haveria história, porque cada homem seria, por sua vez, um "primeiro homem" ou, se se achar melhor, um homem de uma "primeira promoção". Para que haja história é necessário que haja muitos homens, sucessivos mas parcialmente coexistentes, de tal modo que o "pretérito" — o homem velho, que é de "outro tempo" —, seja presente na vida daquele que consideramos como "homem atual"; só esta presença efetiva de um passado mínimo, que é o ancião vivo, torna possível a "presença" virtual do passado *sensu stricto* e do futuro na *atualidade*, que é a vida efetiva em cada momento, e por conseguinte a existência da história. (Fique assinalado aqui o problema dos requisitos necessários para que, uma vez suposta a coexistência real do homem "atual" com o "pretérito", lhe seja esse presente como tal; isto é o que falta radicalmente entre os animais e lhes torna impossível uma história. Lembre-se que a coexistência tem que ser con-vivência, preenchendo este termo com a significação do verbo viver aplicado ao homem.) Em suma, a história afeta aos homens enquanto são, ao mesmo tempo, uma pluralidade coexistente e sucessiva; a vida histórica é, portanto, convivência histórica.

Mas isto pode nos levar ao segundo erro, que consiste em pensar que a vida individual não é histórica e apenas *está* na história, isto é, que a vida não histórica do indivíduo humano se inclui ou se insere na história, a qual seria alguma coisa que se *acrescenta* à realidade estrita e "essencial" do homem. Ora, isto é absolutamente inexato e lembre-se do que foi dito no capítulo III acerca da dimensão temporal da circunstância. Os ingredientes com que fazemos nossa vida individual já são históricos e portanto ela própria o é; as coisas aparecem recobertas por interpretações que são um precipitado daquilo que se passou, isto é, daquilo que outros homens experimentaram, do que fizeram para viver. A vida de cada um de nós se dá numa determinada situação, e esta é histórica; e como só é possível viver concretamente em vista dessa situação, sua realidade efetiva está definida pela historicidade. Em outras palavras, se é certo que sem convivência de diversos homens em promoções sucessivas não há história, também o é que essa convivência pertence intrinsecamente à vida individual, de maneira que esta só se dá numa circunstância definida por um "nível histórico" determinado, e cujos componentes são aquilo que *se passou* com os *homens* do pretérito; isto quer dizer que é histórica a trama com que se tece a própria vida do indivíduo humano — suas crenças, suas idéias, as "coisas" com que se encontra, recobertas por sua pátina interpretativa, as dificuldades e

problemas que oprimem, as facilidades ou recursos que tem à sua disposição e, sobretudo, as *possibilidades* que acha em seu horizonte ao projetar sua figura vital sobre sua circunstância —; portanto, a vida individual é, em sua própria substância, histórica.

Uma vez evitados estes dois erros em que se tem caído obstinadamente, ficamos com o horizonte desimpedido para tentar compreender a realidade histórica. Mas é preciso ainda eliminar um equívoco, que se oculta na própria expressão "vida histórica". Com efeito, pode-se entender por ela duas coisas: 1) a vida humana — entenda-se, individual —, que diferentemente de outras vidas — animal, angélica, divina —, é histórica; portanto, a vida do homem, de cada homem, qualificada por um de seus atributos essenciais; 2) a vida que havia antes de eu nascer e que haverá depois de minha morte; e portanto aquela que *há* agora também "fora" de mim e de todos os outros indivíduos humanos; em outros termos, o âmbito histórico *em* que se dá uma das vidas individuais, aquilo que poderíamos chamar a vida da história. Mas logo se adverte em que esta "vida" histórica, em seu sentido mais direto e importante, não é vida na significação estrita desta palavra mas apenas de modo metafórico ou analógico. Com efeito, viver consiste em eu me achar numa determinada circunstância, tendo que fazer alguma coisa para me manter na existência, porque essa vida me é dada mas não me é dada feita, sendo-me oferecida como um quefazer; portanto, em seu sentido primário, a vida é alguma coisa que *eu* tenho que fazer e por isso é *minha*, a de cada um, absolutamente única e insubstituível, *solidão radical*, para usar a expressão de Ortega. Ora, com a história isto não se dá; não sou eu que a faço — entenda-se bem, *só* eu o eu *só* —, não a encontro por fazer *só* eu, mas sim — e isto precisamente é o mais grave — já a encontro feita até certo ponto, pois não é *minha* — quer dizer, *só* minha —; em suma, ela exclui radicalmente a *solidão*, atributo fundamental da vida. Ela é pois definida por características análogas às da vida, excluindo-se porém este momento decisivo que a constitui em sua realidade originária; não é vida, no sentido pleno do termo, mas por outro lado não se pode dizer que seja outra coisa que "vida". Qual é, pois, a estranha estrutura da "vida" histórica?

79. A ESTRUTURA DA HISTÓRIA

As últimas considerações que foram feitas aproximam singularmente a história de outra realidade humana de que nos ocupamos antes: a sociedade. Para esta também tratava-se de "vida" — a chamada vida social — e não de outra coisa, mas também, a rigor, não da vida em sentido estrito, daquela que é a minha. Também a vida social era dos outros, excluía a solidão essencial da vida do indivíduo humano. Finalmente, mesmo sendo verdade tudo isto, víramos que tampouco a sociedade é um acréscimo ou adendo à vida individual — não é o resultado de uma "associação" —: o indivíduo *já* se encontra na sociedade, de maneira que a vida individual é, ela própria, social. Por outro lado vimos que a história implica necessariamente a convivência, e não uma qualquer — por exemplo a interindividual —; implica a convivência com os "antigos" ou "os do passado" enquanto tais, isto é, não enquanto indivíduos pessoais; portanto uma convivência social. Tudo isto denuncia uma conexão profunda entre a sociedade e a história; mas, é essa conexão precisamente, que constitui o problema.

Seríamos levados a pensar que a sociedade é o *sujeito* da história, isto é, que aquilo que é própria e rigorosamente histórico é a sociedade, e o indivíduo o é só por estar nela imerso. Pode-se aceitar isto, mas com a condição de se analisar o que se acaba de dizer. Em primeiro lugar, é necessário referir o social, a sociedade, à vida humana individual em que se radica; deve-se evitar, pois, a "substantivação" do social, a sua transformação em alguma coisa análoga a um suposto "espírito coletivo". Mas, em segundo lugar, se é verdade que os fatos sociais se radicam na vida individual, também é certo que eles não pertencem estritamente a ela, não emergem de sua realidade originária, mas lhe pertencem enquanto ela própria é social. E isto significa, em terceiro lugar, que a "imersão" do indivíduo na sociedade não é consecutiva a ele e sim constitutiva; em outros termos, que o homem faz sua vida — a sua vida própria e insubstituível — com elementos que não são seus e sim sociais, isto é, de ninguém, de qualquer, e sem eles não a pode fazer. Finalmente, essa "vida" social consiste fundamentalmente em *usos*, realidades humanas, mas irredutíveis à vida de qualquer um de nós, isto é, "desumanizadas", que são como uma quase-natureza que nos envolve, exerce pressão sobre nós, violenta nossa espontaneidade original e, ao mesmo tempo, nos permite realizar nossa vida autêntica. Em suma, eu me acho *na* sociedade e esta constitui uma dimensão ou ingrediente de minha circunstância e portanto de minha vida; mas essa

sociedade não é um fato de minha vida individual, alguma coisa que acontece comigo: o que me acontece é estar desde logo nela e por conseguinte, nessa medida, fora de mim mesmo, alienado ou alterado[1].

A sociedade é pois alguma coisa presente, que está aí à minha volta, e que me é manifesta e me oprime em forma de usos. Mas isto leva a uma conseqüência importante: os usos são aquilo que *se faz*, e por isso eu tenho que fazer; portanto são *prévios* a todo meu fazer efetivo ou ao de qualquer outro homem individual, *preexistindo* à vida individual que é obrigada a se amoldar a eles; isto é, são *antigos*. Isto significa que a sociedade é intrinsecamente alguma coisa *pretérita*, vem do passado, quer dizer, de uma sociedade passada; os usos são o estabelecido, o instituído... *antes*. Aquilo que se decide ou se decreta agora é decidido por alguém determinado e não é social. Por outro lado, esses usos *vigentes* condicionam e determinam minha vida e, em geral, a "vida" social; mas esta é futurição, isto é, os usos atuais determinam aquilo que vou fazer no futuro, aquilo que vai ser a sociedade... *amanhã*. A diferença apontada por Comte, entre uma estática e uma dinâmica social, apesar de sua inegável fecundidade, encerra um erro grave: a história não é a dinâmica de uma sociedade estática; a sociedade é, por si mesma, dinâmica, e existe como sistema de forças operantes. Portanto, quando se diz que a sociedade é o sujeito da história, não se deve entender por isso que acontece ou ocorre à sociedade o fato de ter uma história; a sociedade é histórica no sentido mais rigoroso do termo: a sociedade só é sociedade *historicamente*.

Disto resulta que aquilo que costumamos denominar sociedade é uma abstração — legítima do ponto de vista metódico —, realizada mediante um corte na continuidade histórica da realidade social. Se prescindimos do *terminus a quo* e do *terminus ad quem* da sociedade num determinado momento, isto é, daquela sociedade de que esta *vem* e da outra para a qual *vai*, ficamos com um sistema de usos vigentes, com os quais todo homem individual tem que se haver, e que é a maneira pela qual a realidade social se manifesta. Mas no capítulo I já vimos que toda "situação" é constituída por dois momentos imprescindíveis: é situação porque se *chegou* a ela e porque se *pretende* viver — no futuro, é claro — uma vida determinada; isto é, porque se pretende *sair* dessa situação para *outra*. Isto tem um significado fundamental: uma situação *única* é um contra-senso pois ao ser da situação pertence sua articulação dinâmica com outras situações, seu estar em marcha,

1. Cf. Ortega: *Ensimismamiento y alteración*.

seu *vir de* e *ir para*; daí a insuficiência de toda interpretação da história que não inclua a efetividade desse movimento intrínseco: desde a idéia dos "costumes" e o "espírito" das nações ou do *Volksgeist* até a consideração historicista das "formas" históricas. E é por esse motivo, como já adverti em seu devido lugar, que seria precipitada a identificação de circunstância e situação: poder-se-ia imaginar uma vida que não estivesse em nenhuma "situação", em todo o rigor do termo, que no entanto fosse "circunstancial"; mas o exame desta possibilidade seria agora extemporâneo.

A situação social, tomada concretamente, é portanto uma situação histórica, referida essencialmente à sua origem e ao seu desenlace; os usos vigentes e todos os ingredientes da situação adquirem assim um novo caráter: aparecem recebendo seu vigor do passado — das experiências e ensaios dos homens passados — e o projetando para a realização de uma vida ainda não atual, só existente em forma de pretensão; em outros termos, a situação se apresenta como um sistema de *possibilidades* que não *estão aí* sem mais — este é o caráter "natural" das potências ou recursos —, mas que foram feitas ou melhor, *iluminadas* pelos homens. A *possibilidade* é a própria forma da *realidade* histórica.

Este fato de que toda situação histórica *complique* as demais — no sentido exato de que as *exige* necessariamente, não estando porém umas contidas ou implicadas nas outras —, tem a conseqüência imediata de que cada uma delas é insubstituível e significa um *nível* histórico determinado; por isso também a história é irreversível e não se repete: é, essencialmente, irrevogável. E pela mesma razão é *drama*, não apenas simples variação, e isto significa que tem *argumento e personagens*; o que nos remete à nossa pergunta inicial pelo sujeito da história.

Isto nos conduz ao problema das *unidades* históricas. Com efeito, o *quem* da história, o seu personagem, não é evidentemente o indivíduo; mas tampouco é a totalidade dos homens, o que se chama, em sentido coletivo, a humanidade, deixando-se de parte a necessidade de precisar até que ponto e em que sentido a humanidade é alguma coisa "coletiva". Se a sociedade é o sujeito da história, o problema das unidades históricas nos faz retroceder ao das unidades sociais. Vemos então que uma sociedade é uma esfera de convivência com *os outros*, definida pela vigência de um repertório comum de usos e crenças sociais; e como os limites da "convivência" são variáveis segundo as diferentes dimensões do viver, fica explicado o fato da história não possuir um âmbito rigorosamente unívoco; sobretudo quando se fala de história num sentido impróprio, mas legítimo, que afeta zonas abstratas

da vida — história econômica, história política, da arte, da filosofia, da literatura, que constituem "fragmentos" da história plena da vida humana em sua totalidade —, os limites que determinam a unidade histórica são variáveis em cada caso. E só em função destas estruturas múltiplas, ligadas por relações muito precisas, poder-se-á determinar em cada momento histórico o sentido real e concreto da ***história universal***.

É preciso analisar agora a estrutura desse movimento ou mudança que é a vida histórica. Sua continuidade indubitável não implica contextura amorfa. Qual é a articulação dos sucessivos *níveis* históricos? A história avança passo a passo, a passos contados — o saber histórico consiste precisamente em contar esses passos da história —; isto é, caminha por *graus* —, seja sua marcha um progresso ou um regresso —. Desses passos ou etapas que configuram a marcha da história, uns procedem da estrutura biográfica — e, portanto, também biológica — da vida humana; outros exorbitam dessa simples estrutura e em virtude dos conteúdos da vida e de sua realidade concreta e efetiva, determinam uma segunda articulação mais ampla. É necessário considerar, pois, em primeiro lugar, a estrutura das gerações, e, em segundo, a sucessão das épocas históricas.

80. AS GERAÇÕES

Quando um homem nasce, se vê numa circunstância concreta, em que tem que viver e que é social em uma de suas dimensões; por conseguinte histórica, como já o vimos. A isto denominei anteriormente o nível histórico em que se situa toda vida humana e que é a forma primária de presença da história. O homem vive, pois, num mundo constituído por um sistema de vigências e pelas tendências que lutam com elas e que procuram, por sua vez, tornar-se vigentes. Mas, naturalmente, variam as vigências e os demais ingredientes que compõem a figura da vida humana numa época; por isso não é indiferente o momento em que ela irrompe na história e por isto esta consiste em variação. Mas como varia a vida histórica? Poder-se-ia pensar que seria de um modo rigorosamente contínuo e, nesse sentido, amorfo; todavia não é assim. Por quê?

Neste momento intervém o fato da *idade*: os homens que convivem no mesmo tempo — os *contemporâneos* — não têm a mesma

idade — isto é, não são *coetâneos* —; o esquecimento desta diferença essencial, que Ortega acentuou expressamente, não permite compreender a estrutura da convivência histórica. Porém, o que significa ter a mesma idade? Ter nascido no mesmo ano? Talvez no mesmo mês ou no mesmo dia? Se fosse assim, tornaríamos a cair num continuísmo que excluiria qualquer estrutura; não haveria grupos definidos pela idade e a coetaneidade não teria significação histórica. Mas todos nós entendemos coisa diferente por "ser da mesma idade": concretamente, ser criança, jovem, da idade madura, velho, num momento determinado. É a isto que se chama *gerações*; e como é evidente, em todo tempo convivem homens que pertencem a gerações diferentes; com outras palavras, são contemporâneos diversos grupos de homens coetâneos, que estão em relações muito precisas, que se fundam em sua diferença quanto à idade ou geração.

Note-se porém que, embora em última instância se trate daquilo que se dá com os indivíduos, a realidade que chamamos geração é coletiva e não individual, e por isso, não supõe "semelhança" entre os indíviduos que a ela pertencem, enquanto tais indivíduos; trata-se da circunstância que cada um deles encontra e na qual tem que fazer sua vida pessoal; isto é, a estrutura do mundo que cada um encontra é que impõe certos traços comuns a esses homens, não o que cada um deles faça para viver, que pode ser muito diferente em cada caso, sendo sempre porém determinado pelo fato de que, o que quer que faça cada indivíduo, o faz para viver num mundo que é o *mesmo* que o de seus companheiros de geração, e portanto em vista desse mesmo mundo.

Por esta razão, a geração não é um conceito biológico e sim histórico, porque o decisivo não é a idade biológica que cada homem tem mas sim sua inserção — ainda que, naturalmente, condicionada por aquela — numa determinada figura de mundo. Por isto — diz Ortega —, uma geração não é uma data e sim uma "zona de datas" e a ela pertencem — isto é, têm a mesma idade histórica — aqueles que nasceram dentro de seus limites. Quais são estes? Aqui está o grande problema historiográfico[2].

2. Nos últimos cem anos, a atenção consagrada ao tema das gerações é grande em quantidade, embora não tanto em sutileza e resultados conceituais. Pode-se consultar o livro de Pedro Laín Entrealgo, *Las generaciones en la historia*, Madrid, 1945. (Em meu livro *El método histórico de las generaciones*, 1949, encontrar-se-á uma história do tema e uma discussão das teorias, com uma formulação geral do problema e das questões metódicas.)

Creio que a tentativa mais séria e perspicaz de formular o problema das gerações é, incomparavelmente, a de Ortega; das demais contribuições a esse problema, as melhores lhe são devedoras; evidentemente, Ortega ainda não expôs sua doutrina em sua integridade e não são poucos os problemas que estão de pé. Com grande brevidade, ele se referiu recentemente a esta questão[3], e desejo citar aqui suas palavras:

"Não entendo por 'geração histórica' simplesmente um série de homens que nascem entre duas datas. As datas, por si mesmas, são pura matemática e nada dizem sobre coisas reais. Para lhes dar um sentido real, a física as faz representar medidas, isto é, manipulações efetivas que os físicos executam nos laboratórios. Elas deixam então de ser números e se convertem em alguma coisa mais complicada: em quantidades físicas. Do mesmo modo, na história as cifras com as quais os anos são denominados, perdem sua infecunda virgindade aritmética e significam a realidade histórica naquele instante da abstrata cronologia astronômica.

"Dizer ano 1862 d. C. é nomear uma certa configuração da vida humana, com a qual os que nasceram nessa data se encontram e na qual têm que sair nadando. A tarefa de ser homem era então evidentemente muito diversa daquela do ano 1862 a. C.; consistia num sistema diferente de facilidades e dificuldades, de aspirações e de vetos, de convicções e de dúvidas. Ora, essa configuração da existência humana, com a qual cada homem se vê ao nascer, é uma realidade coletiva e não individual. Ela recebe os indivíduos, informa *velis nolis* suas personalidades e constitui o âmbito onde sua existência única flui e se realiza. Isto é verdade tanto para o indivíduo que se adapta simplesmente a essa forma ambiente da vida, como para aquele que lhe resiste durante toda a sua existência e lhe vai de encontro. De fato, tanto é impossível adaptar-se completamente a ela como lhe ser inteiramente esquivo.

"A forma ambiente da vida varia, mas não de modo contínuo. Goza de uma relativa estabilidade, isto é, a forma do viver dura um certo tempo. Está constituída por certas opiniões, valorizações, imperativos que se caracterizam pela qualidade peculiar de serem vigentes, de dominarem automaticamente na sociedade de que se trata, de se imporem a todo indivíduo, com ou sem o seu consentimento. O indivíduo pode se opor a elas, lutar contra elas, mas isto demonstra ainda melhor

3. Prólogo ao livro de Angel Ganivet, *Cartas finlandesas y Hombres del Norte* (Coleção Austral) (O. C. VI, p. 370-371.)

a realidade de sua imposição, de sua vigência sobre o corpo social onde o indivíduo vive. Pois bem, o sistema de vigência em que consiste a forma ambiente da vida humana, dura um período que quase sempre costuma ter quinze anos. Uma geração é uma zona de quinze anos durante a qual uma certa forma de vida foi vigente. A geração seria, pois, a unidade concreta da cronologia histórica autêntica, ou, dito de outra forma, a história caminha e procede por gerações. Compreende-se agora em que consiste a verdadeira afinidade entre os homens de uma geração. A afinidade não procede tanto deles mesmos, como do fato de se verem obrigados a viver num mundo que tem uma forma determinada e única."

Depois de cada geração, isto é, após cada um dos períodos definidos pela "zona de datas" correspondente, o mundo varia: esta variação é a mudança elementar da história. A razão do ritmo temporal desta variação está na estrutura das idades da vida humana e tem portanto uma raiz na biologia; se a duração média da vida fosse outra e, sobretudo, se a proporção entre suas diferentes etapas fosse diferente — por exemplo, se a infância fosse muito curta e a maturidade dilatada, ou inversamente —, seria diversa a duração das gerações e com ela o *tempo* histórico. No entanto, o fato de que a geração tenha uma componente biológica não implica "biologismo" algum e simplesmente reconhece que a vida está *condicionada* por seus ingredientes biológicos, apesar de que estes, por si mesmos, são apenas ingredientes, e por conseguinte abstratos; por isso, seria insuficiente e errônea toda teoria biológica e não histórica das gerações.

A criança e o jovem só intervêm na história em forma receptiva: mais ou menos aos trinta anos, se inicia a reação diante do mundo que se encontrou como vigente, que se recebeu e se assimilou durante a infância e a mocidade; porém, a fase propriamente ativa — dos trinta aos sessenta anos — divide-se em duas etapas: na primeira o homem luta com o mundo vigente ou estabelecido, em todas as ordens, isto é, com a geração que "está no poder", e o renova; na segunda etapa, esta geração foi ou está sendo deslocada e substituída pela seguinte que, por sua vez, se acha no poder, de maneira que esse mundo renovado por ela alcançou a vigência; por último, passados os sessenta anos, o homem está além da vida, diz Ortega, fora dela em todo o rigor, alheio à luta que se trava entre a nova vigência e a geração que inicia, mais uma vez, sua reação. Daí a duração que Ortega estabelece para cada figura de vida ou geração: quinze anos. Não se trata de um número mágico, nem tampouco de uma magnitude biológica ou "natural" — quando se procurou um conceito naturalista da geração sempre houve a tendência de

pensar no espaço de trinta anos, distância normal entre pais e filhos, intervalo da geração carnal, que não atua, de modo algum, no conceito *histórico da geração* —; trata-se da duração das vigências que compõem cada figura de mundo.

Disto decorre uma conseqüência decisiva para a realidade das gerações e para sua utilização como conceito historiológico: *não basta conhecer a data do nascimento de um homem para saber a que geração ele pertence*; e com isto ultrapassamos definitivamente o biológico e natural porque neste ponto só a história decide. Com efeito, a data do nascimento não determina os limites da zona de datas que constitui uma geração; poder-se-á saber, no máximo, que os homens nascidos *no mesmo ano* pertencem à mesma geração, mas não se dois homens nascidos em anos sucessivos igualmente pertencem à mesma geração, ou em que caso estão dois homens cuja idade difere de quatorze anos. É necessário, pois, saber quando o mundo variou, isto é, quando se passou de uma geração vigente para outra. Há portanto, uma *data decisiva* que define cada geração, que é seu centro — seus limites são sete anos antes e sete anos depois —, e que ordena, por conseguinte, a série total das mesmas, pelo menos para um longo lapso de tempo histórico. Em outros termos, uma vez suposto que *há* gerações, que a história está articulada segundo seu ritmo, é preciso indagar *quais são elas*.

Ora, se por um lado a *teoria* das gerações pode ser obtida *analiticamente*, mediante a consideração da estrutura da vida humana e da articulação dos indivíduos com seu mundo coletivo, por outro lado, a sua *realidade histórica* só se descobre *empiricamente*; e este é o ingrediente *a posteriori* ou fático da história como ciência de realidade. Somente uma consideração da própria história, da *res gesta* em sua concretude plena, permite encontrar as suas articulações, as descontinuidades efetivas de sua mudança; e, naturalmente, uma vez escolhida uma *hipótese*, será a realidade empírica que a comprovará ou a excluirá, e sempre deve-se estar pronto para uma retificação, do mesmo modo que o físico é dócil ao fato, e sujeita sua interpretação ou teoria aos resultados da medida.

Mas isto é suficiente? Esgota-se a estrutura da mudança histórica naquela que é imposta pela sucessão das gerações? Por vezes, o mundo não varia de um modo insólito e desmesurado, que excede a medida comum de sua marcha habitual de caminhar por gerações? Não se é coagido, em certas ocasiões, a falar de "gerações decisivas", de "crises" que terminam e iniciam as grandes "épocas históricas"? Que é, em suma, uma *época histórica*?

81. AS ÉPOCAS HISTÓRICAS

As vigências que constituem um "mundo" variam normalmente em cada geração. Isto não quer dizer, porém, que *todas* variem, e também não impede que se afirme que o mundo varia: este, que é uma figura, varia logo que se altere a perspectiva geral de seus ingredientes. Portanto, é suficiente a variação de algumas vigências e a alteração da perspectiva total do sistema, para que se dê uma mudança efetiva no "mundo" histórico. Esta, porém, não exclui uma profunda coerência e continuidade, sob a articulação descontínua das gerações: inúmeros pressupostos permanecem inalterados, como por exemplo aqueles em que a vida dos homens se enquadra e que constituem as crenças básicas em que se acham, a partir das quais executam a tarefa do viver. Portanto, dentro de um esquema que permanece em suas linhas essenciais e que funciona como uma invariante, dá-se a mudança periódica das gerações com um automatismo matemático.

Mas nem sempre tudo se passa dessa maneira. "De vez em quando — escrevi em outro lugar[4] — há uma geração que difere muito mais da anterior e, sobretudo, muito mais radicalmente do que seria usual; é o que Ortega denomina uma geração decisiva, a partir da qual começa *uma nova época*. E esta, por sua vez, dura um certo tempo dentro do qual volta-se ao ritmo normal das gerações, até que esta época *finde* para deixar caminho a outra, iniciada por outra geração decisiva. Ora, este novo tipo de variação já não procede da simples mecânica cronológica das gerações e sim de um elemento diverso que a transcende. Por exemplo, num dado momento da história surge uma crença nova, que altera a perspectiva do homem e o situa numa posição diferente diante da vida; a partir daí, vive-se dessa crença e enquanto isto acontece, prossegue-se naquilo que podemos chamar a mesma época, apesar da variação menor das gerações. Quando se perde a fé viva nessa crença, por exemplo, a época termina. Interferiria aqui, pois, um elemento que ultrapassaria a vida individual e que seria aquilo que molda a história em suas grandes etapas." Dessa maneira, o suposto esquema "invariante" só o é em relação com certas estruturas de maior labilidade; mas em última análise é lábil e histórico como estas. E há toda uma hierarquia dos pressupostos que condicionam as formas de vida, se-

4. "A perda de Deus" (em *San Anselmo y el insensato*, p. 37-38).

gundo a qual se articulam as grandes épocas históricas e as fases internas de cada uma delas.

Isto se torna especialmente claro quando se toma não a própria vida, em toda sua riqueza e complexidade, mas apenas uma dimensão da mesma, principalmente se ela possui, por sua própria índole, uma certa consciência de si mesma. A filosofia ilustra bem esse caso e, de tal maneira, que sempre se correu o risco de considerar a sua marcha suficientemente justificada pelas vicissitudes das "idéias", sem atentar para a sua imersão na situação vital efetiva. Dilthey já assinalara isto: "Um *período da filosofia* — escreve[5] — consiste sempre num círculo determinado de pressupostos, condicionado historicamente, de possibilidades a eles inerentes, de problemas neles implicados. Toda produção desse período está determinada pela dialética interna que percorre as possibilidades a partir dos pressupostos." Mas repito que, qualquer que seja a "transparência" que a filosofia possua, esta se torna abstrata e fictícia quando não é radicada na própria vida que a deve fazer; todo este livro responde tematicamente a esta convicção[6].

Ora, como a transformação de mundo que determina a passagem a uma nova época se realiza por um "esgotamento" — se o termo é válido — dos pressupostos fundamentais vigentes, porque se chegou aos limites de uma figura de vida, podemos perceber uma conseqüência importante: a mudança histórica em virtude da qual se passa de uma época a outra possui, desde logo, um aspecto *negativo*. O homem fica sem rumo — disse Ortega —, porque fica sem o sistema de convicções em que estava anteriormente. A insuficiência das crenças antes em vigor — sua perda de vigência — provoca uma desorientação do homem, que não sabe a que se ater; não se trata tanto de reagir — a partir de pressupostos firmes e estáveis — diante do mundo da geração anterior e inaugurar e postular outro mundo diferente, como de sentir-se perdido. Em outras palavras, ao chegar às fronteiras de uma forma de

5. "Filosofía de la filosofía, II" (em *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. de J. Marías, p. 208).

6. Em meu estudo *La Escolástica en su mundo y en el nuestro* procurei expor a situação genérica do escolasticismo dentro daquela que torna possível uma "filosofia cristã", oposta à grega, e dentro da própria Escolástica examinei a mudança de situação que determina a existência de diversas "fases" ou épocas, ilustradas com os nomes de Santo Anselmo, Santo Tomás e Suarez. O fato de ter sido o escolasticismo — e não por acaso — objeto de escolha do pensamento a-histórico, empresta singular importância a sua imagem dentro desta perspectiva. (O estudo citado, *A Escolástica no seu e em nosso mundo*, está incluído em *Biografia da Filosofia*. N. do T.).

vida, se vê *fora dela*, portanto sem forma. É a isto que se denomina estado de crise.

Mas é preciso assinalar vários pontos importantes. Primeiro, que enquanto a mudança de uma geração a outra tem uma cronologia muito precisa, o mesmo não se dá com as crises históricas, que podem afetar uma ou muitas gerações sucessivas; daí a freqüente imprecisão de seus limites e a dificuldade, que se segue, de determinar com rigor quando se entrou em crise e quando dela se saiu; sem mencionar ainda que, como a vida possui em cada momento uma pluralidade de dimensões e se funda em crenças de várias estirpes, essa entrada e essa saída não são simultâneas em todos os aspectos; pode estar em crise a política, por exemplo, e não estarem a arte ou a filosofia. Em segundo lugar, esse caráter negativo que a variação das épocas históricas tem inicialmente, é a condição de sua radicalidade e de seu caráter inovador efetivo; com efeito, as novas formas de vida a que se chega são encontradas precisamente para poder orientar a vida, para saber a que se ater, porque não há outro remédio, e isto lhes confere sua autenticidade originária; na crise, a vida humana desce ao fundo de si mesma e recobra seu frescor e pujança, depois de ter sentido sua inanidade e seu peso, talvez, até os limites do desespero. Por último, esta estrutura macroscópica da história, que consiste na articulação de suas épocas, torna a operar sobre a ordenação da série das gerações. E isto em dois sentidos: primeiro, porque dentro de cada fase crítica, que como vimos pode compreender várias gerações, o mecanismo normal destas pode sofrer perturbações, seja por falta quase total de "configuração" das vigências, seja pela súbita alteração do papel que corresponde a cada uma das gerações contemporâneas no momento crítico — juvenilismo, fenômenos miméticos etc. —; segundo, porque às vezes o imprevisto da história pode aniquilar praticamente ou desarticular uma geração, e produzir assim um verdadeiro traumatismo histórico, se se permite a palavra. Por este motivo, não seria lícito estender, sem o devido cuidado, o automatismo matemático das gerações para a duração total da história universal, pois só dentro de unidades históricas definidas e das grandes etapas da história possui um sentido legítimo.

82. O SABER HISTÓRICO

Vimos que o homem é histórico e que, na medida em que eu sou ingrediente da realidade, esta é também histórica, no sentido preciso indicado no capítulo III. Mas quando se fala de ***história***, pode-se entender duas coisas: a ***realidade*** histórica e a ***ciência*** histórica — ou o ***saber*** histórico, para empregar uma expressão mais ampla e mesmo mais adequada —. Este equívoco, que só pode ser evitado mediante recursos expressivos um tanto forçados e artificiais — como no alemão, quando se distingue entre *Geschichte* e *Historie* — não se mantém quando examinado com todo o rigor, e é mesmo conveniente que a palavra história envolva ambos os sentidos[7], salvo em casos muito concretos que exigem aquela distinção. Com efeito, definitivamente estes são inseparáveis e, se o saber histórico é saber da realidade histórica, também pertence a esta, intrinsecamente, um saber de si mesma. Note-se que o vocábulo história — a ἱστορίη jônica — significa em primeiro lugar indagação e o conhecimento do histórico, e só secundariamente este último, que se apresenta como realidade através do saber histórico. Qual a razão disto?

Dizia anteriormente que ser histórico significa estar referido a uma determinada forma de humanidade ***entre outras***, e esta qualificação confere sua historicidade ao tempo humano; por isso, é necessária uma "presença" do passado na vida atual para que haja história — entenda-se bem, realidade histórica —. Em outros termos, o absolutamente passado não é realidade; só há ***realidade*** histórica porque na vida ***atual*** está a passada, porque esta não passou de todo e sobrevive; e o modo de presença do passado no presente é o ser sabido. Mas neste ponto é necessário algum esclarecimento.

Com efeito, tomada literalmente a expressão que acabo de escrever, pode ser interpretada no sentido de que só tem realidade o passado histórico quando a ciência histórica o conhece, sendo portanto a ignorância sinônimo da inexistência; mas, naturalmente, isto seria absurdo. Culturas inteiras nos são completamente desconhecidas; outras vão emergindo pouco a pouco do esquecimento e nos vão mostrando seu contorno paulatinamente; pretendemos significar que essas culturas

7. Para usar de precisão, ter-se-ia que empregar três termos: ***história*** — realidade histórica —, ***historiografia*** — narração do feito e do acontecido — e ***historiologia*** — análise da *res gesta*, da própria realidade histórica —, de acordo com a distinção essencial que faz Ortega.

não formam parte da realidade histórica, ou apenas o fazem na medida em que são descobertas pela ciência atual? De modo algum; descobrimos hoje porções novas da realidade, isto é, do que já era real e por isso faculta nossa descoberta. Mas isto parece contradizer o que foi dito linhas acima. Entretanto, não é assim, e basta meditar um momento para que essa dúvida se desvaneça. Em primeiro lugar, falamos de culturas ou épocas desconhecidas, ignoradas; porém a ignorância já não envolve uma referência ao saber? Não se move em seu âmbito, nas formas da carência ou da privação? Em segundo lugar, e isto é decisivo, qual é o caráter concreto *necessário* da ignorância histórica? Nada que se pareça às demais ignorâncias — a que afeta a natureza, os objetos matemáticos, a intimidade do próximo, Deus —; a forma de ignorância histórica é o *esquecimento*; o que isto significa?

O esquecimento supõe um saber prévio; só se esquece aquilo que antes se soube. A ignorância histórica *vem*, pois, do saber, é secundária em relação a ele, o *complica*, portanto; por isso nunca é simples carência e sim, com todo rigor, *privação*. Isto significa que nos falta o saber histórico, que nos é mister, que o *necessitamos*, em suma, e logo veremos para quê. O que ignoramos foi pois esquecido, e portanto foi sabido; isto é, outros homens o souberam e atuou em suas vidas como saber; e quando nós temos notícia desses homens, aquilo que ignoramos conserva em nós uma presença virtual. Deste outro ponto de vista, podemos dizer que tudo o que os homens fizeram e tudo que passaram — tudo o que foram — está em nós presente; porque, ou o sabemos e contamos com isso dessa forma, ou sabemos o que eram e o que fizeram outros homens mais próximos — em última instância, nossos antepassados imediatos —, os quais sabiam o que os anteriores foram, e em vista disso fizeram aquilo que fizeram. O homem, pois, só pode viver hoje de certo modo concreto, porque nele atua a totalidade do passado, o qual, portanto, não passou inteiramente.

Mas, de acordo com a diferença que acabo de apontar, há dois modos de presença do passado. Num deles, o passado atua sem a consciência à parte de que é passado, sem "lembrança", isto é, sem identificação e localização em seu tempo próprio: é o modo de presença do passado como "intemporal", como "imemoriável", em suma, como *tradição*. No outro, pelo contrário, nos é presente o passado enquanto tal, definido, portanto, por sua própria temporalidade: é a *história*. Num e noutro caso, a vida humana está condicionada pelo passado, depende do que os homens foram antes, mas enquanto no primeiro caso se vive sob a *influência* do passado, no segundo se vive *em vista dele*. Com isto quero dizer que, como o passado está presente em nós

mesmos, forma parte de nós e determina nossa vida e nosso ser atual, o esquecimento da história é esquecimento de nós próprios, ignorância ou perda de nossa própria realidade. Sem a história somos incompletos, alheios a nós mesmos, isto é, estamos alienados ou alterados, perdidos no âmbito social da tradição. Por isso, a ignorância histórica é privação, e necessitamos o saber histórico, nada menos que para ser, entenda-se bem, para ser *nós mesmos*. O que isto significa?

O homem está vinculado a uma circunstância determinada, a um aqui e um agora em que lhe coube viver. Sua historicidade é um modo de cativeiro ou servidão; ser é *ser isto* e *não aquilo*, viver é estar numa circunstância e nela fazer determinadas coisas com exclusão de todas as outras. Mas, como no homem atuam as demais circunstâncias em que já esteve e tudo aquilo que lhe aconteceu e que ele fez, só quando se conhece isto se pode tomar posse de si mesmo, se é dono de si e por conseguinte se é *livre*. O homem se evade de sua historicidade mediante a história como saber, isto é, nela se afirmando radicalmente. A história permite ao homem transmigrar hermeneuticamente de sua circunstância para outras, e dessa maneira as fazer suas; só com a história toma inteiramente posse de si mesmo e sai da estreiteza de sua circunstancialidade e das interpretações tradicionais recebidas, para alcançar a *própria realidade*, além de todas as interpretações. Só com a *razão histórica* — com a razão que é a própria história — pode o homem *dar razão* de si mesmo e projetar livremente sua vida pessoal, a partir de sua realidade originária e irredutível. A história é o *organon* da autenticidade[8].

8. O leitor encontrará um estudo mais a fundo dos problemas deste capítulo em meu livro *A estrutura social*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1963.

XI — O horizonte das ultimidades

83. NASCIMENTO E MORTE

Temos que nos ocupar agora das ultimidades, isto é, das questões *últimas* com as quais o homem tem que se haver, daqueles últimos planos da perspectiva vital que constituem seu horizonte escatológico. Mas não se espere soluções e nem tampouco um tratamento adequado destes problemas. Não compete a uma Introdução à Filosofia tratar dos problemas na acepção rigorosa do termo, e sim apenas *descobri-los* em estado nascente, naquele ponto em que irrompem com sua problematicidade na vida humana; isto se torna patente quando os problemas por si mesmos ocupam uma posição extrema e última em seu sistema, quando são propostos pela totalidade das demais questões, e reclamam a mobilização de toda uma filosofia que se possua atualmente e que seja suficiente. Por isso, é conveniente que se use do máximo rigor e cuidado, visto que o "tratamento" prematuro e extemporâneo desses problemas implica sua trivialização e, com freqüência, sua suplantação. Mas a sua omissão é inescusável, porque significa mutilação da perspectiva e por conseguinte falseamento da mesma. É necessário, pois, deixar claramente assinalado o lugar natural desses problemas na filosofia, mostrar seu caráter necessário e urgente — isto é, sua problemática efetiva —, e descobrir os requisitos metódicos de sua formulação *filosófica*. Com outras palavras, dirigir os olhos para o horizonte de ultimidades que limita nossa vida e lhe confere integridade e figura.

Trata-se de realidades *latentes*, que "estão ocultas", com as quais *contamos*, mas que não temos, não nos são dadas. Como vimos no capítulo VII, o modo de "não estar aí" peculiar dessas realidades conduz a um estranho trato com elas, visto que "cercam" ou "orlam" minha vida, limitam-na, e assim obrigam a uma consideração integral da mesma. De certa maneira, essas realidades se dão em minha vida,

nela se radicam — caso contrário, não teria sentido denominá-las realidades —, mas seu modo de aparecer é *não estarem aí* mas sim estarem ocultas, além da vida, num modo de estar não estando que chamamos transcendência — procurando, evidentemente, não sobrecarregar este termo de toda uma especulação tradicional, limitando-o ao seu sentido literal e primário, que não adianta quais possam ser os modos possíveis de transcender e os problemas que eles implicam —. Ora, na expressão *estar além*, deve-se sublinhar o "estar" tanto como o "além"; quero significar com isto que embora se trate de alguma coisa que, de um modo, ou de outro, está "para lá" de minha vida, sua presença se revela nesta, como fundo ou termo último de sua perspectiva, em função do qual se ordenam os termos mais imediatos e "internos" ou imanentes a ela. Por isso, as ultimidades pertencem também à vida, não como seus ingredientes mas com caráter "horizontal", e, definitivamente, só posso *dar razão* de minha vida apelando para sua totalidade e portanto, em vista desse horizonte de ultimidades. E antes de tudo, é necessário interrogar esse fato radical que condiciona a vida humana: sua distensão essencial entre o nascimento e a morte.

Mas — poder-se-á objetar — já não os havíamos encontrado enquanto limites temporais da vida, e não fomos remetidos à vida histórica, que "havia" antes que eu tivesse nascido e "haverá" depois que eu morra? Certamente, e esta descoberta significou já um primeiro modo de "transcendência" da vida individual; mas lembre-se que a consideração anterior implicava duas determinações decisivas: em primeiro lugar, tratava-se do encontro com o nascimento e, sobretudo, com a morte de *qualquer um*, e da minha apenas na medida em que eu também sou "um qualquer"; tratava-se, pois, da morte "impessoal" ou "social", vista de fora e entendida simplesmente como termo ou conclusão da vida; portanto, nascimento e morte apareciam como limites no sentido negativo do vocábulo, como demarcação da finitude da vida humana cuja limitação era vista "internamente", por assim dizer. Em segundo lugar, e como conseqüência do anterior, aquilo que se transcendia — a "vida" histórica — significava um abandono da vida em seu sentido originário, para passar a uma forma analógica e derivada. Em suma, no capítulo anterior não foram considerados o nascimento e a morte *em si mesmos* mas apenas suas *conseqüências* genéricas, e essa consideração não conduziu a uma apreensão de minha vida em sua *mesmidade* mas, pelo contrário, a um apelo às *outras* vidas enquanto tais, isto é, ao momento de *alteridade* que o viver humano traz consigo. Devemos agora examinar nascimento e morte em si mesmos, a partir da realidade de minha própria vida.

Vejamos inicialmente o nascimento. Não é um *ato* meu, evidentemente, mas tampouco é um *fato* de minha vida: só o nascimento alheio existe como fato, e constitui um acontecimento no mundo e como tal, absolutamente diferente do meu próprio. Meu nascimento está, pois, *fora* de minha vida, é prévio a ela e o encontro como um *passado absoluto*. Com isto quero significar alguma coisa além do fato trivial e óbvio de que o nascimento é sempre passado, em relação ao momento em que a ele me refiro; com efeito, enquanto que qualquer acontecimento de minha vida passada se me apresenta como algo que *foi presente*, embora já não o seja, e constituiu um momento atual de meu viver, este "presente anterior" não existe para o nascimento, absolutamente vinculado a um passado. Por isto, viver é sempre "ter nascido", no sentido de ter começado a viver; daí o fato de que viver é *já* encontrar-se na vida, de maneira que esta é "dada" a alguém, embora na forma concreta do "por fazer" e portanto do *quefazer*.

Por outro lado, este *achar-se vivendo* radical envolve, ao mesmo tempo, um momento de absolutividade e outro de limitação. Com efeito, minha vida como realidade radical, como âmbito em que aparecem todas realidades, é irredutível, enquanto tal, a toda "explicação"; assim, por exemplo, não lhe cabe uma explicação genética que só torna inteligível o nascimento *alheio*, isto é, a produção de um ser vivente que encontro em minha vida, mas de modo algum o meu próprio em sua concretude; e por outro lado, esse *ter começado*, que o nascimento implica, dá à vida um caráter intrínseco de finitude, faticidade e contingência, e "relativiza" assim sua posição "absoluta" como realidade. Evidentemente me é possível estender a mim mesmo a interpretação da existência dos viventes como engendrados ou nascidos, mas apenas na medida em que me faço objeto de consideração como "um qualquer"; de maneira alguma poderei assim dar razão de minha vida insubstituível e primária na qual secundariamente encontro entes vivos — e entre eles alguns que têm meu modo de ser, isto é, sujeitos de outras vidas humanas — que engendram e nascem. Mas o encontro de meu próprio nascimento, não como um acontecimento intramundano mas como limite pretérito de minha vida, priva esta de absolutividade e suficiência e a coloca como questão, em toda a sua integridade, obrigando-me a indagar acerca de seu "de onde" latente, e desse modo a "transcendê-la".

Em relação à morte, convém usar do máximo escrúpulo para não confundir aquilo que realmente encontro e constitui problema para mim com as suas interpretações. Em primeiro lugar, é preciso distinguir três modalidades: a morte do próximo individual — única que me

é dada como um fato imediato e originário e por isso coloca as questões ulteriores —, a morte dos homens *in genere*, isto é, de *todo* homem — que é o conteúdo de uma crença —, e minha morte pessoal — que, de princípio não está aí e se me aparece desde logo como latente, na forma concreta do futuro.

Ortega descreveu muito acertadamente o aparecimento da morte em sua primeira forma. "Mas eis que acontece alguma coisa muito estranha ao próximo que me acompanha — escreve ele[1]. Seu corpo fica imóvel e rígido, como um mineral. Dirijo-me a ele e não me responde. O responder-me é o ato típico e essencial com o qual percebo que existo para o próximo. Agora já não me responde: deixei de existir para ele, portanto já não estou em sua companhia. E descubro, com um calafrio, que em relação a ele fiquei só. O fato desta impressão que nos faz sentir que uma companhia se volatizou e que minha vida, que fora um conviver com outro e portanto um viver mais amplo, se retrai como em maré baixa e passa a ser um viver só comigo, um ficar sozinho, é o que chamamos a morte. Mas note-se que esse nome já é uma teoria, uma interpretação, uma nossa reação ideativa ao fato não teórico e sim terrivelmente indubitável, de sentir uma nova solidão. A idéia da morte, que implica toda uma biologia, uma psicologia e uma metafísica, nos explica, nos permite saber a que nos atermos em relação a esta solidão que fica de uma companhia em que estivemos. E, por uma transposição muito freqüente em poesia, o poeta romântico dirá: *Em que solidão ficam os mortos!* Como se fosse o morto que ficasse só sem os vivos, quando o que fica só sem o morto é precisamente o que fica, aquele que continua vivendo! A morte é pois, antes do mais, a solidão que fica de uma companhia que tive; poderíamos dizer: do fogo, a cinza."

Com efeito, antes do mais, a morte é isso; mas aqui começa o problema. A morte do próximo é, como vimos, alguma coisa que acontece para mim: ficar só sem ele. Mas eu fico só de outras maneiras; por exemplo, quando o próximo vai embora. No caso da morte, pelo contrário, o próximo fica — de um modo superlativo e máximo —; mas, como não fica como próximo e sim inversamente, numa distância absoluta, pode-se dizer ao mesmo tempo que se foi. Isto quer dizer que também a ele, ao próximo, aconteceu alguma coisa. O quê? Não sei. A morte, cujo sentido negativo — como perda, ausência ou solidão — é claro, torna-se positivamente incompreensível e enigmática; para entendê-la como morte, necessito colocar-me no ponto de vista daquele

1. *Esquema de las crisis*, p. 25-26. (*En torno a Galileo*, O. C. V., p. 62-63.)

que morre, vê-la a partir dele mesmo; e como juntamente ao fato da morte alheia encontro a crença de que todos os homens morrem, e que portanto eu terei que morrer, a tentativa de penetrar em sua realidade positiva, a morte do próximo, é ao mesmo tempo uma antecipação imaginativa de minha própria morte. "A realidade positiva da morte — escrevi em outro lugar[2] — é para aquele que morre, e se a podemos ver ou entrever é também mediante a imaginação. Só mediante essa faculdade podemos, em certo sentido, nos transferir para a própria situação mortal, para o ponto de vista, ou melhor, para o próprio ser daquele que morre. Necessitamos adivinhar imaginativamente a morte; de certo modo, *conviver* com o que morre. Mas isto, a rigor, é impossível: é uma contradição. Só é possível enquanto ainda não morreu; quando a morte chega, a convivência da testemunha se detém, e só resta a sua grande presença muda. Isto determina a solidão absoluta da morte pois que cada um tem que morrer sem companhia, e é a raiz do desespero mais profundo quando se vê morrer uma pessoa que se quer como a si próprio. Esta é a verdadeira impotência: não a impossibilidade de salvar mas a de estar com o que morre; é o abismo." Por isso a morte é mistério e enigma; por isso nos força a uma interpretação que nos permita saber a que nos atermos em relação a ela, e patentear dessa maneira sua intrínseca e dupla latência: na inacessível solidão do próximo ou no oculto futuro de minha vida.

Vimos anteriormente que o nascimento alheio — ou o meu enquanto é o de "qualquer um" — é um acontecimento no mundo, isto é, a produção ou aparecimento de um ser vivente, de um homem, concretamente. O nascimento próprio, pelo contrário, se apresenta como um peculiar "ter começado a viver", como um limite da vida *à parte ante*, que denuncia sua falta de absolutividade e a põe em questão. Pois bem, a morte alheia é um fato de minha vida, na medida em que esta é convivência, e se apresenta como solidão minha em relação ao morto, e solidão do que morre só; a solidão é portanto o que descritivamente encontro em primeiro lugar, aquilo de que terão que dar razão às interpretações. Com efeito, não se deve esquecer que todas as explicações, desde as biológicas, que se referem à morte corporal, até as metafísicas, que se propõem dizer o que *é* morrer, procuram nos fazer compreender esse *fato* — ininteligível como tal — de nossa convivência, e essa latência futura de nossa vida individual que se apresenta como limite dela *à parte pós*, como termo último do projeto vital e horizonte

2. *Miguel de Unamuno*, p. 58.

que dá unidade e forma ao viver, e em vista do qual todos os ingredientes da perspectiva se articulam. O homem tem realmente um esquema ou projeto vital que inclui a morte; só pode viver, portanto, em vista da mesma, e por isso tem que saber a que se ater, tem que estar em alguma crença a respeito dessa realidade que denominamos morrer; no caso contrário, se vê radicalmente desorientado em relação ao próprio sentido da vida e de cada uma de suas atividades concretas, que só são possíveis, como tantas vezes o vimos, em função da totalidade do projeto vital, que adquire sua forma quando conta com a certeza de uma morte duplamente incerta: quanto ao tempo — dentro de certos limites, porque o homem "conta" a cada momento com um horizonte vital aproximado, de acordo com o qual ordena sua vida, embora o saiba totalmente inseguro — e quanto à sua própria realidade; e isto é o decisivo.

Com efeito, no momento de saber a que me ater em relação à minha situação, definida pela mortalidade, todas as interpretações da morte que se referem a meu corpo ou a minha vida psíquica são radicalmente insuficientes, porque se trata agora de *mim* mesmo, da realidade de minha própria vida, não de seus ingredientes, dispositivos ou estruturas, de tudo aquilo com o que a faço; trata-se de mim, de *quem* a faz. A morte, em seu sentido radical, não é um acontecimento do mundo, um processo físico-químico ou biológico, uma variação ontológica: é alguma coisa que acontece comigo — entenda-se bem, que me vai acontecer —. E o que é preciso saber em primeiro lugar, aquilo de que depende a vida em sua totalidade, é se isso que me acontece quando morro é *não acontecer nada*, ou me acontece *ter morrido* e portanto *ter ficado*. Em outros termos, se o homem simplesmente *deixa de viver*, ou se efetivamente *morre*. O problema da morte, em seu significado radical, não tem apenas conexão com o problema do aniquilamento ou da sobrevivência: *consiste* nele.

84. O PROBLEMA DA SOBREVIVÊNCIA

A morte é um limite ou fronteira de nossa vida e como é da essência da fronteira ter dois "lados", a consideração "interna" da morte — se me permitem o termo — é insuficiente, porque o limite da vida remete necessariamente àquilo com que limita; a consideração da morte como simples cessação da vida, a mantém em toda a sua incompreensibi-

lidade e longe de ser uma interpretação que a torne inteligível, é apenas um rótulo posto sobre um enigma cuja compreensão nos escapa: de maneira alguma consegue *dar razão* desse fato que é morrer. Quando se fala da morte do organismo — no caso do vegetal, do animal e também do homem —, a história não acaba quando se diz que morreu, mas sim quando se sabe o que acontece com esse organismo *post mortem*: corrupção, alteração de seus estados físico-químicos, destruição de suas estruturas, suspensão de suas funções e ações, participação em novos processos naturais; tudo isto é certo, mas semelhante explicação passa por alto uma realidade irredutível, da qual nada se diz: o *quem* que é cada um de nós, que vive e morre; o *eu* que, com esse organismo e essas estruturas, tem que fazer sua vida e a quem acontece viver e morrer. É preciso notar bem que a verdadeira questão surge quando nos colocamos neste ponto de vista.

Só me interessa indicar aqui, em poucas palavras, a forma que o problema adquire dentro da perspectiva intelectual em que nos situamos. Deve-se assinalar três coisas: 1) que a crença na perduração da vida humana depois da morte não se nutre exclusiva e primariamente de razões conceituais, o que não significa que seja menos "fundada" e sim que se trata de outro tipo de fundamentação; 2) que não serão levadas em conta aqui inúmeras *razões* acerca dessa sobrevivência, porque embora sejam razões não o são *filosóficas* e aqui só se trata de tentar uma introdução à filosofia e de descobrir seus problemas constitutivos, e não de examinar as possibilidades de uma "demonstração racional" da imortalidade; 3) que muitas razões filosóficas e ainda mais provavelmente verdadeiras, são forçosamente alheias a este contexto, porque não são evidentes nem fazem apelo à realidade imediata, apoiando-se em pressupostos filosóficos que deveriam ser justificados em cada caso; por esse motivo, só poderiam ser utilizadas quando a filosofia, por seus próprios passos e permanecendo fiel a seu método, *chegasse* a elas com evidência e desse razão de sua verdade, em função da totalidade de seu sistema. Este ponto — que não é privativo desta questão concreta mas pertence a todos os problemas filosóficos, como se pôde ver no decurso deste livro — explica a ausência, nestas páginas, de referências que o leitor poderia ter esperado encontrar se não tivesse presente os requisitos da tarefa que esta obra se propõe[3].

3. Sobre a função ***heurística*** que o conteúdo da religião cristã pode assumir dentro da filosofia, e sobre a possibilidade de uma "filosofia cristã", pode-se ver meu ensaio "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (em *San Anselmo y el*

No fato da morte alheia, o que nos é diretamente accessível, antes de tudo, é um acontecimento biológico — secundariamente físico-químico —, que inclusive do ponto de vista descritivo, não coincide com o que entendemos pela morte de uma pessoa. Com efeito, a realidade concreta que designamos com um nome próprio ou com um pronome pessoal — eu, tu —, aquela com a qual tratamos, a quem amamos ou odiamos, que nos faz companhia ou sem a qual ficamos sós, não é um corpo, embora seja uma realidade corpórea, não é uma psique, embora seja também uma realidade psíquica, não *é coisa* alguma, mas sim um *quem*, uma pretensão, alguém a quem acontece ter corpo, psique e mundo, achar-se vivendo e ter que morrer. Portanto essa realidade humana é, literalmente, *outra coisa* diversa de *seu* organismo — tão outra, que não é coisa e sim *pessoa* —, embora por outro lado seja necessário sublinhar o *seu*; e por esse motivo, a morte biológica, a suspensão das funções fisiológicas e ainda a destruição do organismo, não *é* a morte da pessoa — qualquer que seja a *relação* que com ela possa ter.

Isto significa que a morte ou extinção da pessoa seria, no máximo, consecutiva à morte biológica, mas de maneira alguma *una* com a mesma; portanto, o suposto aniquilamento do homem que morre é uma inferência, uma interpretação ou *teoria*, nada evidente e que seria necessário justificar. Como a morte não *é* o aniquilamento — quando muito, caberia pensar que este *siga-se* forçosamente daquela —, a questão da sobrevivência fica aberta, é com todo rigor questionável, e o *onus probandi* não recai exclusivamente sobre aquilo que afirma a imortabilidade como também — mais ainda, talvez — sobre aquilo que a nega, isto é, sobre aquilo que afirma a arriscada teoria de que a morte biológica do organismo seja acompanhada, necessariamente, da destruição do alguém *de quem* era esse organismo.

Pode-se ver, pois, que só uma teoria suficiente e plenamente justificada da vida humana, que não omitisse seu duplo caráter pessoal e orgânico e fosse capaz efetivamente de dar razão de ambos, estaria apta a formular, de modo estritamente filosófico, o problema da sobrevivência pessoal depois da morte, e com ele o da realidade da própria morte, em seu sentido positivo e originário.

Em todo caso, uma coisa é clara: se considerarmos a estrutura da vida humana, tal como foi exposta no capítulo VI deste livro, vemos

insensato, p. 249 e s.) e com maior precisão, meu estudo *A Escolástica no seu e em nosso mundo*.

desde logo que aquilo que se nos apresenta como morte biológica afeta o corpo e, secundariamente, meus dispositivos psíquicos, isto é, certos elementos — se bem que de função especial e privilegiada — de minha circunstância. A morte seria, portanto, alguma coisa que acontece em minha vida, dentro de sua totalidade, e não seria lícito opô-la a esta última, menos ainda definir a vida pela morte. E esse acontecimento seria uma *alteração* indubitavelmente de máxima radicalidade — de minha circunstância. Naturalmente, ficaria de pé a questão de saber se essa alteração seria de uma índole tal que permitisse a possibilidade de eu viver depois dela; mas de qualquer maneira estaríamos diante de alguma coisa sobreposta e derivada, que de modo algum poderia afetar a *mim* mesmo como eu, como sujeito de uma pretensão. Ter-se-ia, pois, que formular o problema da possibilidade ou impossibilidade de que eu continue vivendo, numa circunstância alterada por minha morte biológica.

Mas qual seria o sentido dessa alteração? Vimos que a circunstancialidade do homem se dá em forma corporal, e por isso a vida humana transcorre na espacialidade e está localizada; ora, como o homem se refere à totalidade de sua circunstância espacial por meio de seu corpo, por estar *imerso* na corporeidade, visto que meu corpo é meu e nessa medida eu sou também meu corpo, a destruição de minhas estruturas somáticas levaria consigo um "afastamento" de minha circunstância ou mundo, e por conseguinte uma *solidão* radical. Mas precisamente aqui começa o problema. Ter-se-ia que perguntar se esta solidão em relação a meu mundo, tem como conseqüência a impossibilidade de que minha vida pessoal perdure, e, portanto, o "aniquilamento" ou minha morte total; ou, diferentemente, a alteração da circunstância é isso, alteração, isto é, trânsito *deste* mundo para *outro*, definido pelo tornar-se patente daquilo que é constitutivamente latente para o homem *nesta vida*, condicionada por sua imersão na corporeidade: o próprio fundamento de minha existência e de meu ser pessoal, aquilo que por me fazer ser não se pode dar *em* minha vida, mas a transcende e por isso é inacessível. O problema da morte e da sobrevivência conduz necessariamente à pergunta pelo ser da pessoa que vive e morre, e pela Divindade como seu fundamento[4].

4. Pode-se encontrar precisões sobre estes temas em meu livro, *Miguel de Unamuno*, principalmente nos itens III, "La antecipación imaginativa de la muerte", e VIII, "Muerte y perduración".

85. VIDA E PESSOA

Lembre-se o que vimos no capítulo VI deste livro, quando se analisou o eu como ingrediente da vida humana: *eu* sou uma pessoa; mas não é certo que o *eu* seja a pessoa, isto é, o momento de *euidade* não esgota minha realidade pessoal integral, aquela que é indicada ou assinalada pelo pronome *eu* em sua função ocasional própria. A circunstância está definida por seu estar em torno — *circum* — a um eu; é este que confere à circunstância seu caráter unitário e vital, que lhe dá justamente sua circunstancialidade. Por outro lado, só existe o eu em dinâmica coexistência com a circunstância, em seu quefazer com ela; mas não pode ser definido por seu mero caráter de centro: o eu não é um simples ponto, um simples sujeito daquela. Por que motivo? A circunstância é sempre *minha* circunstância e este possessivo não indica puramente uma localização e sim uma posse efetiva. Por ser *eu mesmo*, por ter uma mesmidade e ser dono de mim, posso ter alguma coisa *minha*.

Mas detenhamo-nos um momento neste ponto. Minha vida é temporal; eu, que vivo agora no presente, vivi antes no passado, e viverei depois no futuro; o eu passado era diverso do atual e este o é do futuro; é portanto uma realidade móvel, mutável, não idêntica; mas por outro lado, eu sou *o mesmo* que antes e que depois: há uma *mesmidade* essencial do eu, que não é "identidade" no sentido das coisas ou, ainda mais, dos objetos ideais. Em que consiste essa mesmidade singular, que não exclui a variação e, pelo contrário, nutre-se dela?

Vimos que o homem é definido por uma pretensão que o constitui; é esta que exerce sua pressão sobre a circunstância para fazer sua vida; se o eu fosse um centro puntiforme, sem outra realidade, a vida seria definida só por sua circunstância; em outros termos, dada uma circunstância, dela seguir-se-ia, univocamente, uma vida; e, por outro lado, a igualdade de circunstâncias determinaria a indiscernibilidade de duas vidas. (Entre parênteses, isto é o que se dá com a maior parte das biografias; como não apreendem a pretensão pessoal do biografado, reduzem-se ao "esquema" biográfico de um "eu" abstrato que se encontrasse nas circunstâncias do sujeito da biografia. O verdadeiro escopo desta deve ser, pelo contrário, mostrar o projeto pessoal que constitui um homem, e sua realização.) Mas as coisas se passam diferentemente: realmente, dada a circunstância, é preciso fazer a vida em vista da mesma, mas, escolhendo entre as possibilidades que resultam da pressão exercida sobre ela pelo projeto vital que cada um é.

Dizia anteriormente que o eu pretérito é diverso do atual; isto é exato a tal ponto, que a rigor não é eu, e sim o outro termo polarmente oposto na totalidade de minha vida: *circunstância*. Com efeito, o que fui é alguma coisa com que me encontro — isto é, meu passado —, portanto um ingrediente de minha circunstância, em vista do qual *eu* tenho — o eu atual — que fazer minha vida, isto é, realizar o eu futuro que pretendo ser. O eu é, portanto, estrita atualidade, mas definida pela futurição, em forma de pretensão ou projeto; e à medida que se vai realizando, vai deixando de ser eu para "coisificar-se" — fixar-se — e converter-se assim em elementos de minha nova circunstância. Esta dinâmica temporal dos três "eus" — o pretérito, o atual e o futuro — é essencial à vida humana e à constituição da personalidade.

Esta *mesmidade temporal* tem graves conseqüências. A realidade é sempre individual, mas a humana o é em grau eminente, porque como o vimos, ser para o homem é ser ele mesmo. Minha vida é essencialmente *minha* e este caráter não se acrescenta à sua realidade e sim a constitui. Por esta razão, o homem, enquanto pessoa, tem um nome *próprio*, não lhe basta o nome *comum* que *significa o que é* — nem sequer em sua individualidade —: requer um nome próprio que *denomina quem é*. Esta individualidade extrema do ente humano faz com que lhe pertençam, em grau máximo e em forma peculiar, os dois traços que definem o indivíduo real: uma certa *infinitude* e uma *opacidade* essencial. Vejamo-lo.

Segundo tem afirmado tradicionalmente a filosofia, todo ente real encerra infinitas notas; por esse motivo, não é possível definição do individual mas somente descrição, e esta é inesgotável. Mas no homem isto se dá num sentido radical e diverso. Com efeito, as coisas *já são* o que são; têm um ser fixo, uma consistência determinada, que *em princípio* seria esgotável; pode-se pensar que eu conheça *qualquer nota de uma coisa* e a impossibilidade de apreendê-las só se refere à sua *totalidade*, mas a nenhuma delas concretamente. A "essência individual" é *de fato* inacessível, mas pode-se *pensar* que é conhecida integralmente, sem que isto implique contradição nem impossibilidade *a priori*. O mesmo não se dá em relação ao homem: não tem um ser já feito e sim que se está fazendo; ainda mais, consiste em fazer-se. O ser do homem está afetado pela temporalidade, pelo *não mais* do passado e o *ainda não* do futuro, entre os quais se dá, em forma essencialmente fugaz, o *agora* do *instante* presente. A impossibilidade de apreender a integridade da realidade humana individual é *essencial* e, de princípio, não apenas fática, porque essa realidade é estritamente inesgotável e inapreensível *a partir do tempo*; um conhecimento total do homem só seria possível

a partir da eternidade, entendida, segundo a expressão de Boécio, como posse simultânea e perfeita de uma vida; mas estes atributos — prescindindo de seu ser interminável — se opõem aos que encontramos na vida temporal e por isso a expressão *vida eterna* encerra por si só um tremendo problema.

Por outro lado, compare-se um objeto ideal — um triângulo, um octaedro, o número 5, a espécie "mesa" — com um real — uma pedra concreta ou esta mesa individual sobre a qual escrevo —. Nota-se logo que os primeiros, por serem "irreais" ou "ideais", são *diáfanos*, permitem que o pensamento penetre por eles e mostram *todo* seu ser; não encontramos nenhuma resistência para ver a integridade do poliedro ou *da mesa* como espécie; justamente a falta *dessa* resistência nos faz ver sua "irrealidade", do mesmo modo que no fato de seu ser me apresentar outra resistência — a que provém de sua consistência própria — descubro que tem uma realidade, diversa daquela das coisas, mas não menos certa: a que denominamos *ideal*. Não posso obrigar que o número 5 seja divisível por 3, ou que o octaedro regular tenha faces pentagonais. Sua essência é resistente e fixa, mas diáfana, porque ambos possuem *consistência* e não *existência*. Heidegger diz que a essência do homem consiste em sua existência[5]; invertendo os termos de sua expressão, poderíamos dizer que a existência dos objetos ideais se esgota em sua essência.

As coisas reais, pelo contrário, são *opacas*; têm um "dentro" em que não se pode penetrar sem mais. As três dimensões do octaedro podem ser transpostas sem obstáculos porque, em sentido estrito, não tem interioridade; a pedra a possui: é composta de um exterior e de um interior, inacessível enquanto tal, e portanto só posso chegar a uma parte dos "pontos" da pedra, e não a outros infinitos possíveis. Posso, naturalmente, partir a pedra e *exteriorizar* qualquer ponto interior; mas sempre ficariam inacessíveis infinitos pontos internos: não posso ter presente a totalidade do ser da pedra, ainda que em princípio isto seja possível para *qualquer* ponto determinado da mesma. O ser real é essencialmente *opaco* e portanto *oculto*.

Este caráter de interioridade acentua-se consideravelmente quando passamos do puro ser cósmico para os viventes. Na planta, mais ainda no animal, há uma interioridade *insubstituível*; o corpo vivo tem um *dentro* que não é indiferente e fortuito[6]; resta a possibilidade de

5. *Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz...* (*Sein und Zeit*, p. 42).

6. Poder-se-ia, por aqui, chegar à questão da unidade e mesmidade *real* do vivente, e em geral ao problema da substância.

trazer para fora o interior de um vivente porque este é também um corpo físico; mas nesse caso ele perece como vivente, pois se exteriorizo as *entranhas* de um animal, ele morre. E se damos um passo mais, se chegamos à realidade anímica, encontramos uma interioridade radical, que não admite exteriorização direta: minha dor, minha alegria, meu desejo, meu amor, meu pensamento são essencialmente meus e *só meus*; não são accessíveis a ninguém, consistem em interioridade ou intimidade, e por isso podem expressar-se ou manifestar-se, porque são ocultos[7].

Mas não é tudo. Se passamos das *vivências* para a própria realidade pessoal, vemos que esta é parcialmente oculta inclusive para o próprio sujeito; a dificuldade da apreensão da pessoa como tal, a impossibilidade de que essa apreensão seja integral, se estende à própria pessoa que se tenta conhecer. O saber acerca da realidade humana, por princípio, não pode absolutamente *esgotar* seu objeto e lhe é essencial uma perspectiva e um horizonte. Isto, que é próprio de todo conhecimento real, acontece de modo eminente no caso do homem, porque sua maneira de ser é a forma extrema de realidade do ente intramundano. Portanto, a pessoa só pode ser descoberta e interpretada numa determinada *dimensão*.

Esta é a conseqüência da distensão temporal da pessoa humana, cujo modo de ser é *viver*; por isso a pessoa, que existe como *pretensão*, projetando-se imaginativamente, só está concluída e *feita* na morte. (Lembre-se a significação primária do vocábulo latino *pessoa*, que é *máscara* teatral, donde *papel* e portanto *personagem* de um drama, e por último *pessoa* como modo de ser desse ente que se projeta ou imagina, que se *faz* — poeticamente — a si mesmo. O homem é não só ator de sua vida como também seu autor, porque tem que a inventar; como vimos tantas vezes, ela lhe é dada mas não lhe é dada feita; isto é, o homem se acha posto no cenário mas tem que inventar seu próprio personagem e representar — executar, realizar — esse projeto imaginado. Um encadeamento análogo de significações corresponde também à palavra grega πρόσωπον.) Não convém, no entanto, acentuar excessivamente a parcialidade desse conhecimento da pessoa; indubitavelmente ele é por essência fragmentário e "relativo", como corresponde à estrutura de seu objeto; mas como esta, por sua vez, é *sistemática*, cada dimensão envolve e complica em certo sentido todas as

7. Expus o núcleo destas idéias no capítulo V de meu livro sobre Unamuno, no item "Las dimensiones de la persona".

demais, na unidade do ente apreendido. Logo que uma pessoa se nos é manifesta enquanto tal, já a conhecemos; mas isto não significa que a conheçamos *integralmente* — isto é impossível — e sim que a conhecemos, a ela *própria*. Todos nós podemos distinguir entre saber muitas coisas "acerca" de uma pessoa ou *a* conhecer, embora ignoremos quase tudo o que lhe pertence ou afeta — isto é o que se dá com a maior parte das biografias que por vezes acumulam toneladas de informação e mal atingem a pessoa biografada —; não é um problema de *integridade* e sim de *mesmidade*, que é a raiz do ser pessoal. E por isto a pessoa, embora só tendo sua realidade integral na distensão temporal de sua vida, possui-se parcialmente a si mesma e é accessível ao próximo em cada um dos seus momentos.

86. A VIDA HUMANA COMO REALIDADE RADICAL: A QUESTÃO DA TRANSCENDÊNCIA

Vimos anteriormente[8] o sentido que tem a afirmação de Ortega, segundo a qual nossa vida é a realidade radical. A realidade como tal, a realidade enquanto realidade, se constitui em minha vida — dizia eu —; *ser real* significa, precisamente, radicar em minha vida, e a esta deve-se referir toda realidade, embora o *que é* real possa transcender, de qualquer modo, minha vida. Mas, de que modo? Esta é precisamente a questão que devemos examinar.

Sem pretender esgotar as possibilidades, e menos ainda fundamentá-las de maneira suficiente, quero apontar cinco modos diversos de transcendência, que aparecem a partir da perspectiva em que nos temos situado, e que correspondem a outras tantas dimensões dessa realidade radical que é a vida humana.

1) A transcendência como *circunstancialidade*: a transcendência em relação ao *eu*, com mais rigor, em relação a mim. Tudo aquilo que encontro, com o que tenho que me haver e que é diferente de mim mesmo, neste sentido me transcende. O caráter intencional da vida humana faz com que, a todo instante, eu me refira àquilo que não sou eu e sim coisas, isto é, minha circunstância. Viver é estar no mundo com

8. "O eu como ingrediente da realidade" (cap. VIII).

as coisas, fazendo algo com elas; por isso viver é, essencialmente, transcender-se.

2) A transcendência como *latência fática*. Em outros termos, o que *de fato* está ausente do horizonte de minha vida, num dado momento: o outro lado desta folha de papel, a sala contígua, o interior de um silhar de pedra, o Oceano Pacífico, uma galáxia que está além de minha capacidade visual, os átomos ou os elétrons. Portanto, o que é latente simplesmente porque não está na minha presença, mas que em princípio é patenteável *e poderia estar* patente; porém, de fato, transcende a área de minha vida presente e efetiva. Sem dúvida, trata-se de alguma coisa que, em primeiro lugar, "está aí" e, em segundo lugar é accessível — repito que em princípio — por via de *identidade*; é isto que quero dizer quando falo de latência fática.

3) A transcendência como *inatualidade*, isto é, a transcendência temporal. A vida como "realidade" é sempre atual; é viver *agora*, no presente; tudo o que não *é* mas já *foi* ou, mais radicalmente, *será*, excede e transcende a efetividade de minha vida. Evidentemente, quando se fala de futuro se inclui a possibilidade, realize-se ou não, visto ser indiferente ao modo de transcender de minha vida atual, o fato de que o transcendente chegue a ser atual ou não, em outro momento do tempo; juntamente com o futuro se dá, pois, o *futurível*.

4) A transcendência como *alteridade*. É o modo que corresponde aos outros, isto é, às outras pessoas; é, pois, o modo de transcendência pessoal. Poder-se-á perguntar o que autoriza a considerar esta como uma forma distinta, já que as demais pessoas são presentes no meu horizonte, ausentes ou então temporalmente inatuais. Mas a razão é clara. Com efeito, enquanto todos os outros elementos indicados até agora se constituem como coisas em minha circunstância ou mundo e se radicam como realidades em minha vida, de uma ou outra forma, com as outras pessoas não acontece isso, ou melhor, não acontece *só isso*. A pessoa alheia, além de ser algo que eu encontro — ou poderia encontrar — em meu mundo, dentro do âmbito definido por minha vida, em que tem seu sentido primário o termo "realidade", é também algo que *me encontra*, isto é, *outra vida*, centro de outro âmbito de realidade, no qual eu funciono como ingrediente circunstancial, e no qual estou virtualmente "radicado". O *alter ego* define, por conseguinte, outra área ontológica, em relação à qual a radicalidade de minha vida se inverte. Portanto, na medida em que a pessoa alheia é irredutível à minha vida, a transcende de um modo diverso e mais radical: não é somente *outro* que não eu — um *aliud* — mas sim um *alter*, para

quem eu mesmo, em minha realidade originária, funciono como outro *alter*. A alteridade é pois essencialmente recíproca.

5) Por último, a transcendência como o *absoluto*. O que isto significa? Cada eu tem *sua* circunstância ou mundo, e nessa circunstância estão os outros *eus*, como ingredientes de cada um. Mas, como já assinalei em outro lugar com outro propósito, as circunstâncias são *comunicáveis*. Isto quer dizer que embora a circunstância seja em cada caso *minha* — correlativamente tua, sua etc. —, parcialmente todas são a mesma; por isso há *um mundo* único, um *universo* do ponto de vista da física, por exemplo. Pois bem, se esta comunicabilidade das circunstâncias falta, a alteridade se torna radical, isto é, completamente *desligada* de mim e da integridade dos elementos de minha circunstância, portanto de minha vida inteira como tal. E isto é o que quer dizer a palavra *ab-soluto*: estar plenamente desligado da realidade em que me acho, tomada em sua integridade, repito; a *omnímoda* transcendência, o modo de ser do que é totalmente irredutível — e não só em parte ou em alguma dimensão — a essa realidade radical que é minha vida, como quefazer dinâmico ou coexistência ativa do eu e o mundo. O absoluto *radica-se* em minha vida na forma concreta de a transcender, isto é, constitui-se em minha vida como *realidade independente*.

Mas esta possibilidade conduz ao problema da totalidade de minha vida enquanto tal e de sua conexão com essa transcendência absoluta. Temos que passar os olhos sobre esta última questão.

87. O APARECIMENTO DO PROBLEMA DE DEUS

Em outra ocasião[9] me ocupei detidamente da forma concreta que o problema da Divindade tomou na filosofia dos dois últimos séculos, principalmente nestes decênios próximos, e remeto a esse trabalho o leitor que deseje precisões sobre o tema. Só me interessa conseguir aqui um contato vivo com o problema, bem como assinalar o ponto em que ele deve ser formulado, tomando para isso alguns aspectos do estudo citado.

"O problema de Deus — escrevi eu então — não é formulado na história da filosofia de um modo totalmente unívoco, porque Deus não

9. "El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo" (em *San Anselmo y el insensato*, p. 69-121).

é um objeto de experiência. Não somente variam as soluções e a formulação do problema, como também, antes de tudo, o próprio *objeto* é problemático, e portanto, o próprio problema. Isto não se dá com as demais questões da filosofia. O problema do ser tem pelo menos, uma univocidade que é a referência às próprias coisas que estão aí, diante de mim. Outro tanto acontece com o problema do conhecimento, no qual se pode fazer apelo à realidade que é o conhecimento. Deus, pelo contrário, é inicialmente uma *idéia* minha, e a maior parte da dialética em torno do problema de Deus consiste no propósito de nos convencer de que Deus não é só uma idéia minha. O problema aparece pois, em primeiro lugar, como o da *existência* de Deus; é esta uma característica peculiar que situa o tema de Deus numa nova dimensão na filosofia.

"Não obstante, há outras questões em que também se trata da existência. Diz-se por exemplo que o ceticismo nega a possibilidade do conhecimento. Mas não é o mesmo, porque a rigor o que o ceticismo nega é que o conhecimento seja *verdadeiro* e não a existência do conhecimento como fenômeno real; ainda melhor, apontando uma realidade de índole psicológica ou lógica — indiferentemente —, nega sua pretensão de verdade e portanto a desqualifica, mas só depois de afirmá-la como existente.

"Há outro problema que, à primeira vista, apresenta maior analogia: a questão da realidade do mundo exterior. O idealismo, numa certa medida, e sobretudo o solipsismo como o via Berkeley, parecem negar a existência desse mundo. Mas também não se trata da mesma coisa, porque aquele que nega a realidade do mundo exterior nega uma realidade que tem diante de si e à qual se refere diretamente; o que faz é afastar ou repelir aquilo que lhe é presente, e em lugar de dizer "não há mundo exterior", afirma: "*isso* que há aí não é rigorosamente um mundo". Nega-lhe, pois, o caráter de realidade independente, mas o ponto de partida é o mesmo *algo* negado.

O ateu, pelo contrário, não nega a *divindade* de um ente com o qual se encontra, mas simplesmente diz que *não há* um ente que não encontra diante de si. Sua negação não se refere ao caráter do ente em questão, a seu tipo de realidade, mas à própria existência desse ente. A afirmação ou a negação acerca de Deus são, portanto, incomparáveis com a afirmação ou a negação em qualquer outro problema de filosofia; têm uma radicalidade muito maior, que lhes dá um sentido totalmente diverso.

"A formulação do problema de Deus é portanto, antes de tudo, o esforço por reivindicar a existência de um objeto que não nos é dado, sem mais, imediatamente. As coisas estão diante de nós e são o ponto

de partida para que se pergunte por elas; no caso de Deus, o ponto de partida é uma *idéia* que o homem tem e à qual pode corresponder ou não uma realidade. Este é o problema. Por conseguinte, nos outros casos o questionável é o ser do objeto, mas este já é possuído; no caso de Deus, o problemático é o próprio objeto, e é necessário conquistá-lo previamente."

Mas aqui começam a surgir as dificuldades. Em primeiro lugar, deve-se perguntar por algo mais profundo que as características do problema de Deus, isto é, por que é ele um *problema*. Vimos no começo deste livro que um problema não é uma simples ignorância ou incompatibilidade; alguma coisa é problemática quando *necessito* saber a que me ater em relação a ela. Tudo o que encontro à minha volta não constitui forçosamente um problema para mim, mas só aqueles elementos a respeito dos quais tenho que estar esclarecido para me dar conta de minha situação e nela poder fazer minha vida. No caso de Deus, nem sequer o encontro em minha circunstância: só acho uma *idéia*. E normalmente, o fato de que uma idéia surja em minha mente, não me leva, forçosamente, a tê-la como questão, menos ainda transforma em problema a realidade a que essa idéia se refere. Por que, então, a presença da idéia de Deus cria um âmbito de problematicidade e obriga a tomar posição em relação a essa realidade por ela aludida, e que de modo algum me é presente?

Isto, por sua vez, implica duas questões diferentes: uma que se refere à índole dessa *realidade*, cuja simples conjectura irrompe como um elemento novo na situação em que me acho, e me obriga a incluí-la nesta ou excluí-la da mesma, isto é, a *altera* desde logo; a outra, concerne à *própria idéia* de Deus, como tal idéia, isto é, a seu modo efetivo de presença em minha vida.

Com efeito, víramos que minha vida me é dada mas que não me é dada feita e sim como quefazer. Para viver, tenho que decidir o que vou fazer a cada momento, e esta decisão só pode ser tomada em vista da totalidade da situação em que me acho. Essa situação está definida, inicialmente, por minha coexistência com as coisas; em minha circunstância ou mundo irrompem continuamente novos ingredientes, internos a ele, e que são por mim interpretados mediante o apelo a esse mundo em que *já* estou e que é *anterior* a toda coisa que eu possa encontrar *nele* — por isso é um erro, inclusive descritivo, considerar o mundo como mero conjunto, agregado ou soma de coisas —. Ora, essa vida na qual estou e que — repito — me é dada, tem que ser *aceita* por mim, dela tenho que tomar *posse*, tenho que fazê-la *minha*. Poder-se-ia, sem dúvida, pensar a possibilidade oposta; mas o grave é que não

posso *não aceitar*, sem mais, a vida; tenho que a *repelir*, isto é, tenho que *fazer alguma coisa* também para não aceitar a vida, *afastá-la* ou, se se prefere, *desligar-me* dela. Isto dá sua exata significação à expressão antes escrita: minha vida me é *dada* e me é dada como *quefazer*. Não se reduz a um mero *factum* — ainda que seja desde logo um *factum* —, porque não é alguma coisa *feita*, nem sequer como ponto de partida, mas constitutivamente *por fazer*: a vida é alguma coisa que se deve tomar ou deixar, tomar de um modo ou de outro, e envolve *a radice* um fazer, na forma concreta do "deve-se"; é portanto um fazer imposto, ou melhor, proposto, porque se por um lado me vejo forçado a *fazer*, por outro tenho que escolher *o que* fazer. E antes de tudo, aceitar a vida ou renunciá-la; mas como só se pode renunciar àquilo que é próprio, para renunciar à vida do mesmo modo que para aceitá-la, tenho que a fazer *minha*. A forçosidade do quefazer é portanto liberdade, constitutivamente e de um modo inexorável.

Partindo desta outra perspectiva, percebe-se que é preciso "assumir" a vida em sua totalidade, tomá-la como realidade global, prévia a suas formas e conteúdos particulares. Ora, a vida como totalidade põe a descoberto seu *horizonte*, denuncia sua orla de *latência* e remete forçosamente a seu *fundamento* — entenda-se bem, positivo ou negativo, a sua fundamentalidade ou a sua falta de fundamentação —. De fato, viver é já se ter decidido num ou noutro sentido, embora não se "saiba" que se decidiu ou não seja *conhecida esta decisão*.

Pois bem, *Deus* é o nome de uma interpretação radical da realidade, dessa interpretação em que consiste essa decisão obrigatória que tomamos livremente — portanto, *já* tomamos — ao viver. Por isso, no momento em que se pronuncia esse nome, "não em vão", no momento em que surge em nossa vida a *idéia* de Deus, aparece inexoravelmente o problema da realidade de Deus, e com ele o problema da realidade sem mais. A idéia de Deus *põe a descoberto* esse apelo necessário ao fundamento de minha vida e essa decisão a partir da qual já estava vivendo, e torna assim problemática a situação total em que me acho. Neste momento preciso *conhecer* qual é minha decisão; porém, como a vida não está feita mas sempre se fazendo, não se trata tanto de saber o que decidi antes como de decidir agora e em cada momento: por isso Deus se torna *problema* para mim, alguma coisa que está lançada ou posta diante de mim, e da qual tenho que dar razão para continuar vivendo. Esta é a raiz de *se propor* o problema *filosófico* de Deus, em cujo *problematismo* já se vivia desde o início. E por esta razão o problema da Divindade não é inventado, formulado ou construído, mas sim *descoberto*.

Mas aqui não se esgota a questão. Vimos o que acontece quando a idéia de Deus irrompe em minha vida; agora urge perguntar, por sua vez, por essa idéia. Onde a encontramos? Como aparece em minha vida? Qual a sua função na mesma? Não se trata aqui das possibilidades de acesso intelectual a essa idéia, e sim do âmbito ou dimensão da vida humana em que a encontramos efetivamente, e que é, evidentemente, a *religião*. Com efeito, mesmo que possa ter lugar um trato com Deus que não seja religioso — isto não se deve esquecer —, é sempre alguma coisa derivada, uma transferência a um âmbito diverso daquele que foi descoberto em primeiro lugar e vivido religiosamente. Ora, num sentido amplíssimo, religião é aquela possibilidade — melhor, forçosidade — em que o homem toma "em peso" sua vida inteira, por assim dizer, e é remetido a seu horizonte de latências ou ultimidades, e com isso a seu último fundamento. Por isso, este sentido da religião é tão amplo que, juntamente com a religião *positiva*, inclui toda tomada de posição a respeito destas ultimidades, e entre essas possibilidades, a própria irreligião[10].

E a filosofia, na medida em que pretende alcançar uma verdade radical, em que necessita dar razão dessa realidade radical que é nossa vida, é remetida inexoravelmente aos últimos planos de seu horizonte e ao exame da totalidade de sua possibilidade de transcendência; em suma, ao problema de Deus. A filosofia tem que indagar acerca da possibilidade de que eu descubra, radicada enquanto realidade, na realidade radical que é minha vida, outra realidade diversa dela mesma, superior a ela e, em suma, seu *fundamento*. Mas a magnitude e radicalidade do problema exigem o máximo cuidado na sua formulação filosófica e não toleram nenhum gênero de precipitação. Se a vida é essencialmente urgência e pressa, a filosofia, que deve dar razão de cada um de seus passos, não admite outra marcha que a de sua evidência e justificação; por isso já se disse que filosofar é não viver.

10. Para ulteriores detalhes remeto a meu estudo citado no começo deste capítulo, onde me refiro longamente a um esplêndido ensaio de meu mestre Zubiri sobre o problema de Deus e o conceito de *religação*.

XII — A filosofia

88. REFLEXÃO SOBRE O CAMINHO PERCORRIDO

A introdução à filosofia — dizia eu resumindo os seus requisitos — tem como fim a *descoberta e a constituição, em nossa circunstância concreta, do âmbito do filosofar — também concreto — exigido por esta*. Acredito haver cumprido essa exigência que foi o ponto de partida deste livro, e ter levado a cabo a introdução à filosofia, não de um homem qualquer, mas sim de um europeu de meados do século XX, que se vê forçado a se propor um horizonte bem preciso de problemas, no momento em que necessita *dar razão* da situação em que está efetivamente, porque pretende viver *autenticamente*, isto é, *na verdade*.

Os problemas filosóficos foram surgindo em estado nascente, isto é, não como um catálogo ou repertório de ignorâncias ou contradições, mas sim como realidades que surgem em minha vida e me impedem saber a que me ater. Estes problemas não têm uma solução já dada, isto é, vigente; também não são do domínio das ciências particulares, porque exigem uma certeza radical; em outros termos, reclamam que se dê razão da própria realidade, sob suas interpretações. Por isto, o método da filosofia tem que ser a razão histórica e vital, porque, como já vimos, a história é o *organon* do retorno das interpretações à realidade interpretada, e a razão é a própria vida em sua função de apreender a realidade em suas conexões efetivas.

Tentei mostrar, portanto, a *necessidade* da introdução à filosofia. Mas para entender o sentido exato desta expressão, lembre-se o que indiquei no começo do capítulo VII: para o homem, as coisas são "necessárias" no sentido de que são *necessitadas* por ele, de que o próprio homem, ativamente, as necessita, as requer, para realizar uma *pretensão* determinada; com uma expressão deliberadamente paradoxal, dizia eu que o homem *decide necessitar* certas coisas, quando escolhe uma figura de vida concreta. Somente nesse caso é "necessária" a in-

trodução à filosofia, mas então o é de um modo absoluto. Com isso quero dizer que a situação atual, caracterizada por uma profunda crise das vigências de toda espécie e, incluídas nelas, das crenças vigentes, só admite vida autêntica na forma de procura de uma verdade radical, capaz de dar razão dessa mesma situação, das crenças e inclusive das verdades às quais o homem de nosso tempo adere efetivamente, mas que se devem articular de modo a alcançarem figura de mundo. Por isto, a exposição de nossa situação real não era alguma coisa acrescentada ou prévia à introdução à filosofia: é parte intrínseca da mesma e o princípio de sua justificação. É preciso, pois, reter dois pontos: um, que nossa situação — e não outras — requer a introdução à filosofia para que nela seja possível a vida como autenticidade; segundo, que a introdução à filosofia, por sua vez, requer ser posta em marcha e justificada pela própria situação.

Mas se essa introdução é efetiva, acabamos por nos mover no próprio âmbito da filosofia. E pode-se perguntar: a partir de que momento? Em outros termos, quando se teve acesso à filosofia? A meu ver, a resposta não oferece a menor dúvida: embora pareça estranho, desde o princípio. Por quê?

Lembre-se qual é — qual foi — o motor desta *Introdução à Filosofia*: a situação em que o homem se acha e que consiste em não saber a que se ater em relação a ela, portanto, em relação à realidade. Esta situação, real e não fictícia, obriga o homem, se ele deseja verdadeiramente saber a que se ater, se ele quer saber o que tem que fazer e conseqüentemente saber por que e para que tem que o fazer, o obriga, repito, a procurar uma certeza radical. E como encontro em sua circunstância uma realidade histórico-social chamada filosofia, que pretende tradicionalmente possuir a verdade radical, e ao mesmo tempo percebe que essa pretensão não é segura, não pode descansar nessa crença: tem que se enfrentar com essa realidade, para ver até que ponto ela é capaz de lhe dar essa certeza que necessita. E então, a partir de sua situação efetiva, da qual tem que "se dar conta", se vê forçado a tentar penetrar nessa filosofia que existe em sua circunstância; e esse quefazer é o que se denomina introdução à filosofia e se realiza a partir da primeira página deste livro.

Ora, a esse quefazer que consiste em se fazer uma certeza radical, quando esta falta e sem ela não se pode viver — entenda-se, não se pode viver a vida concreta e autêntica que se pretende —, é o que denominamos formalmente *fazer metafísica*. Portanto, desde o momento em que surge na vida a necessidade dessa certeza radical de que se está privado, e se empreende a sua procura, se está fazendo meta-

física. Logo, pois, que se inicia efetivamente a tarefa que denominamos introdução à filosofia, começa, de forma rigorosa, o fazer metafísica. Por conseguinte, todo contato autêntico com a *própria* filosofia, com a filosofia em sua mesmidade, *já* se move em seu âmbito próprio e nos situa *dentro* dela. Em suma, a introdução à filosofia, que se apresenta como alguma coisa prévia à filosofia, a qual é, desde logo, absolutamente problemática, consistiu pois, desde o início, em pôr em marcha e a justificar a própria filosofia, isto é, em ser seu ingrediente essencial. Em outras palavras, a introdução à filosofia pertence rigorosamente à filosofia. Por esta razão, chegados a este ponto, podemos lançar os olhos sobre isso que temos feito desde o começo deste livro e que resultou em filosofia.

89. AS CONDIÇÕES DO SABER POSTULADO: RADICALIDADE, SISTEMA, CIRCUNSTANCIALIDADE

Vimos que ao tentar uma introdução à filosofia, já a fazíamos, isto é, já estávamos dentro dela; por outro lado, só podemos ver como ela é, investigar suas determinações, depois de tê-la feito, quer dizer, depois de ter começado a fazê-la. Mas isto é apenas uma conseqüência da *radicalidade* da filosofia. A metafísica, dizia antes, por *ser* método ou caminho para a realidade, se constitui em sua própria marcha, consiste em sua própria constituição ativa; toda sua determinação tem que ser encontrada por ela própria. Por isso, a filosofia tem a exigência de se justificar a si mesma, de não se apoiar em nenhuma outra certeza e, pelo contrário, de dar razão da própria realidade, sob suas interpretações, e portanto também das supostas certezas que encontro.

Se o homem tivesse que tratar só com as *coisas* — isto é, com as coisas particulares —, não teria motivo para fazer filosofia. Executaria suas ações vitais espontâneas ou impostas, faria técnica para produzir o que não encontra à sua volta e lhe é necessário, perguntaria pelo ser das coisas que lhe falham e tentaria fazer ciência. Mas acontece que o homem, como vimos longamente, está *com* as coisas *em* sua vida, e cada um de seus fazeres depende em última instância da totalidade desta, como realidade em que essas coisas se radicam. As coisas lhe são, pois, problema, não por aquilo que são como tais coisas, mas pelo que têm de realidade; por conseguinte, cada uma delas o remete a essa vida na qual é encontrada e cuja referência à mesma lhe confere um caráter

real. A filosofia, portanto, não se propõe o "manejo" das coisas — nem sequer seu manejo mental, como a ciência da natureza —, e por isso nada pretende nos ensinar sobre as coisas como tais; mas como o homem tem que fazer sua vida, e tem que a fazer com as coisas, necessita que sua vida total intervenha na apreensão de cada coisa enquanto realidade; em outros termos, necessita dar razão dela e, para isto, referi-la a sua vida que é o próprio órgão da compreensão, a própria razão, em seu sentido mais estrito e rigoroso.

Na verdade, o homem faz isto sempre, porque viver já é entender, interpretar; o homem só vive entendendo, porque o que há lhe é presente como realidade. Quando o homem está dentro de uma crença verdadeira a respeito da realidade que é sua vida, não tem necessidade de se esforçar de um modo especial para viver porque essa crença funciona automaticamente, situando cada coisa numa perspectiva coerente, fazendo, portanto, com que ele saiba a cada momento a que se ater em relação ao que tem que fazer. Mas quando o homem não possui uma certeza suficiente e universal, mesmo que tenha inúmeras certezas, não sabe a que se ater, não sabe o que fazer; e como cada um de nós tem que fazer aquele que ele deve ser, disso resulta que não pode ser *ele próprio*, isto é, sua vida, nesse caso, só é possível como alienação, alteração e inautenticidade. O homem necessita, pois, estar numa certeza radical para poder ser ele próprio; e se não a possui, apenas duas vias de autenticidade lhe estão abertas: recebê-la ou fazê-la.

A primeira não depende dele próprio, embora dele dependa o *aceitá-la* quando lhe é suficientemente oferecida, isto é, quando para não estar nela tem que resistir, tem que exercer sobre si mesmo certa distorção ou falsificação. A segunda via, pelo contrário, depende sempre dele próprio, isto é, o pôr-se a caminho por ela, o tentar fazer para si essa certeza. Note-se, porém, que essa simples intenção, sendo efetiva, significa que se deu conta de que a situação em que se está é de incerteza; é, pois, ter alcançado *ipso facto* uma certeza sobre a situação — cujo conteúdo é precisamente a incerteza —, e achá-la insustentável; portanto, encontrá-la de tal sorte que obriga a um determinado quefazer, que é a procura dessa certeza necessária. A filosofia, em sua forma autêntica e originária — em tudo o que é humano, é preciso lembrar, existem "modos deficientes" —, se dá como radicalidade porque é um dos modos essenciais de radicalização da vida humana.

Mas isto não é suficiente. A compreensão de qualquer coisa como realidade implica, como acabamos de ver, sua referência à verdade

radical acerca da integridade de nossa vida; por conseguinte, nenhuma verdade isolada possui caráter filosófico ou *é* filosoficamente verdadeira; como tenho mostrado no decurso deste livro, a estrutura da realidade é sistemática; como a função da razão é apreender essa realidade em suas conexões ou *com-preendê-la*, a filosofia, que pretende efetivamente dar razão da realidade, é, por exigência inexorável, *sistema*. Note-se, porém, uma vez mais, que não se trata em primeiro lugar de uma exigência extrínseca, de um *desideratum* da filosofia, decorrente da "idéia" que dela se tenha como forma de conhecimento, mas sim que isto procede da estrutura sistemática da própria realidade de que se trata. A vida humana é sistemática; por esse motivo, e só por ele, a filosofia tem que ser sistemática, o que significa que sempre é sistema na medida em que é filosofia, e na medida em que o sistematismo lhe falta, é uma filosofia deficiente. Mas em outros pontos deste livro tratei deste assunto mais detalhadamente e não é necessário insistir.

Este requisito do saber filosófico tem sido cumprido realmente na história da filosofia, pelo menos em suas formas plenas e bem sucedidas, e sua evidência se tem imposto principalmente desde Hegel. Mas há um terceiro requisito que deve ser exigido categoricamente, em face de uma grande parte da tradição filosófica que, embora a ele submetida, tem costumado negá-lo: a *circunstancialidade*. Com efeito, a filosofia tem aspirado a ser uma consideração da realidade *sub specie aeternitatis*, válida indiscriminadamente para toda situação, verdadeiramente exaustiva e exclusiva; pretensão que apareceu numa forma extrema no "saber absoluto" de Hegel, mas que não foi de maneira alguma privativa do hegelianismo. Ora, este propósito que em última análise pretende usurpar o ponto de vista de Deus, é impossível de ser realizado e não só por simples dificuldade de fato, como também pela estrutura da realidade, um de cujos ingredientes, como vimos, é a perspectiva — a minha, a tua, a dele —. "O absolutismo do intelecto" é também uma perspectiva circunstancialmente condicionada, mas afetada por dois erros: o primeiro consiste no desconhecimento de sua própria circunstancialidade e por isso é duplamente circunstancial, visto que não consegue evadir-se do que isto encerra de limitação, mediante o saber histórico, no qual cada perspectiva se conhece como tal e, por conseguinte, como alguma coisa que implica as demais e com elas virtualmente se enriquece; o segundo, ainda mais grave, se estriba no fato de que, em nome dessa pretensão ilusória e essencialmente frustra, o "absolutismo" renuncia a seu próprio ponto de vista insubstituível, e com isso a seu caráter de visão *real* daquilo que há. Poder-se-ia ainda apontar um terceiro erro que pesa sobre as formas de "absolutismo do intelecto"

que ainda ocorrem em nossa época: além de ser circunstancial — o que não constitui um defeito —, é de *outra* circunstância — o que o é —; em suma, é anacrônico e, por conseguinte, sob este aspecto, também irreal.

A filosofia tem que ser, pois, um conhecimento radical, sistemático e circunstancial da própria realidade que encontro, sob todas suas interpretações.

90. A FILOSOFIA COMO FAZER HUMANO

Estas características não têm sido suficientemente reconhecidas, principalmente em sua complexão que é decisiva, porque a filosofia tem sido vista mais como uma ciência, como construção de idéias, do que como um *fazer* humano; ora, não se pode esquecer que a filosofia é algo que o homem faz, embora o resultado disso que ele faz seja uma ciência. Em outros termos, mais uma vez é preciso fazer decorrer o fato — o feito — do fazer, "ver como se faz o fato", segundo a expressão de Ortega. E como o homem sempre faz o que faz por alguma coisa e para alguma coisa, e estes motivos são ingredientes essenciais do fazer, a filosofia é qualificada intrinsecamente por eles; isto significa que ela não só é circunstancial, como vimos, porque o homem que filosofa se acha numa determinada circunstância e sua perspectiva funciona como um ingrediente do real, como também se nutre de circunstancialidade, na medida em que é um fazer humano.

Isto nos faz deparar com a questão da origem da filosofia. Mas, sob este rótulo, um tanto equívoco, estão ocultos dois problemas diferentes: o primeiro é o da origem da filosofia no indivíduo que tem que filosofar, em cada um dos homens a quem isto acontece e que estão definidos por sua situação concreta. Tentei resolver esse problema para o homem da nossa situação, e a resposta está contida neste livro: a introdução à filosofia é a origem efetiva do filosofar no homem que se acha numa determinada situação. O segundo problema é a origem da filosofia no mundo, isto é, no homem. Sobre esta última questão, a rigor alheia a este livro, quisera dizer algumas palavras a título exclusivo de orientação.

"A definição mais verídica que se pode dar da filosofia — e muito mais rica em conteúdo do que pode parecer à primeira vista, porque

quase nada parece dizer — seria esta de caráter cronológico: a filosofia é uma ocupação a que se sentiu forçado o homem ocidental, desde o século VI a. C., e que com estranha continuidade prossegue exercendo até a data atual"[1]. Estas palavras de Ortega implicam o seguinte: 1) O apelo da origem da filosofia *neste* homem para a sua origem *no* homem não quer dizer uma consideração abstrata ou genérica, fora de toda situação determinada, mas significa retroceder a *outra* situação, mais remota, que é aquela em que alguns homens se sentiram forçados a filosofar pela primeira vez. 2) Como os homens continuaram filosofando, isto quer dizer que em todas as situações por que passaram desde Tales de Mileto, persiste numa ou noutra forma, o elemento que provocou a necessidade da filosofia; em outras palavras, desde aquela data estamos — deste ponto de vista concreto — na "mesma" situação, isto é, numa série de situações parcialmente idênticas, ou seja, compreendidas numa situação esquemática mais ampla, porém não menos histórica. 3) Isto implica que desde o século VI a. C. persistem no mundo ocidental certas vigências — por exemplo, a fé na razão — e uma pretensão comum, as quais possibilitam que se fale de uma *mesma* situação, pelo menos abstratamente. 4) Tomado este ponto de vista, percebe-se imediatamente que a filosofia significou uma dupla mudança histórica, em relação às vigências e à pretensão humana, e é necessário investigar essa mutação; isto é, deve-se ver como era a vida humana antes de haver filosofia, quais as coisas que representavam nela um papel análogo àquele assumido depois pelo filosofar — com outras palavras eram "homólogas" e portanto a filosofia foi "vicária" delas —, o que aconteceu para que essas coisas perdessem sua vigência e, por sua vez, pudesse haver filosofia, o que o homem pretendeu ser para cuja realização teve que inventar esse quefazer; por último, como esse novo ingrediente — a filosofia — voltou a operar sobre os demais e alterou a situação em seu conjunto. 5) O fato de que continuasse havendo filosofia, de que o homem tenha continuado a fazê-la, implica duas coisas: uma, que depois que a fizeram os que primeiro filosofaram — como gostava de dizer Aristóteles —, não ficou *feita* mas persistiu como *quefazer*; a segunda, que todos os que filosofaram depois o fizeram em vista de uma situação muito diferente; com efeito, a dos pré-socráticos estava definida pelo fato de que *não havia* filosofia; a de todos os filósofos restantes, por *havê-la*; mas não sempre a mesma e sim uma diferente em cada caso, isto é, toda a filosofia *pretérita*.

1. J. Ortega y Gasset: *Dos prólogos*, p. 186. O. C., VI, p. 406.

Só a razão histórica, portanto, pode esclarecer o problema da origem da filosofia; mas este problema não é apenas histórico e sim rigorosamente filosófico, porque a filosofia, em seu sentido autêntico e *originário*, só aparece em sua forçosidade, isto é, tendo que *se originar*, em vista de uma situação concreta. Mas disto decorre outra conseqüência.

91. A FILOSOFIA E SUA HISTÓRIA

Em outras ocasiões[2] me ocupei com algum vagar da relação entre a filosofia e sua história; a sua referência dispensa-me de maiores explicitações e permite-me, por agora, apenas acentuar sua conexão, do ponto de vista em que acabo de me situar[3].

Em primeiro lugar, se a filosofia é a ocupação que o homem do Ocidente vem exercendo há mais ou menos vinte e seis séculos, o que-fazer de uma série de homens que começa em Tales de Mileto e continua até alguns de nossos contemporâneos, podemos dizer, com todo rigor, que a filosofia *é* a história da filosofia. Mas essa expressão encerra um equívoco — poder-se-á dizer —; realmente, pode-se entender duas coisas por história da filosofia: a *realidade* histórica da filosofia ou a *disciplina* que consiste em seu conhecimento; a afirmação anterior seria admissível no primeiro caso, mas não teria sentido no segundo. Lembre-se, porém, o que foi dito no item final do capítulo X: a realidade histórica implica o saber histórico, e só em função do mesmo adquire caráter real. Há, pois, história da filosofia na medida em que, com maior ou menor perfeição, é objeto de um conhecimento ao qual damos esse nome e consideramos como uma disciplina, em sua forma acabada e suficiente. Portanto, a existência desta disciplina ou saber afeta a própria realidade da filosofia, tanto mais quanto maior seja esta; e à medida que o tempo avança e há mais filosofia — mais realidades históricas compreendidas sob este nome —, maiores são as exigências científicas da história da filosofia como saber, e esta se torna,

2. *Historia de la Filosofía*, Introdução. *La filosofía del Padre Gratry*, capítulo II. (Cf. também *Biografia da Filosofia e Idéia da Metafísica*.)

3. Convém que o leitor tenha presente três pontos de vista acerca do tema: a idéia de "destruição da história da ontologia", em Heidegger: *Sein und Zeit*, p. 19-27; o prólogo de Zubiri à minha *Historia de la Filosofía*, e o de Ortega à de Bréhier (O. C. VI).

ao mesmo tempo, mais intrinsecamente pertencente à filosofia e mais problemática.

Por outro lado, vimos que a filosofia é aquilo que o homem tem que fazer quando se acha numa situação determinada e porque se acha nela — incluindo, evidentemente, a pretensão que o constitui —. Mas notava eu mais acima que a situação daqueles que filosofaram — e com ela a própria filosofia — se apresentava em duas formas diferentes, determinadas pelo fato de não haver filosofia e ter que fazê-la, ou ela existir e ter que fazê-la apesar disto, isto é, ter que fazer *outra*. E este é precisamente o problema, porque imediatamente ocorre perguntar: qual outra?

Naturalmente, outra que não a já feita, que não a pretérita, porque se fosse a mesma, não se teria que fazê-la. Isto significa que a filosofia, cada filosofia, para ser autêntica, aquela que eu tenho que fazer e não "qualquer uma", está parcialmente definida por sua "alteridade"; mas como a alteridade é uma relação, envolve o outro relacionado: cada filosofia implica, pois, as demais, e não de um modo amorfo mas justamente como elas mesmas são, isto é, tendo em conta o fato de que cada uma delas, por sua vez, implica as anteriores no mesmo modo de alteridade. Ora, o sistema das conexões de "alteridade" entre as diversas filosofias historicamente existentes, que é, como acabamos de ver, um elemento intrínseco de cada uma delas, é o que se chama história da filosofia. Por conseguinte, a história da filosofia pertence à própria realidade de todo filosofar que não seja inicial, e isto estabelece uma profunda diferença entre aqueles que primeiro filosofaram e todos os demais. Anteriormente a história se nos apareceu, em seu sentido mais amplo, como o *organon* da autenticidade; vemos agora, num caso concreto mas decisivo, que a história da filosofia é aquele elemento ou componente da filosofia que equipara a situação de que emerge, quando esta não é a primeira, à daqueles que iniciaram a filosofia no mundo; dando ao filósofo a integridade de sua própria situação e fazendo com que ele retroceda virtualmente à origem da filosofia, possibilita que a sua seja originária e portanto original. A história da filosofia permite a radicalidade desta, faz com que seu sistematismo seja real e não meramente lógico, e lhe confere a plenitude de sua circunstancialidade; é, pois, a forma em que a filosofia pode cumprir adequadamente seus requisitos, e por isso a constituição filosófica da história da filosofia — ainda bastante remota — é o caminho da filosofia para sua plena maturidade.

92. A FILOSOFIA COMO INGREDIENTE DA VIDA HUMANA

Tudo isto nos conduz a uma evidência: a filosofia, naquilo que possui de realidade, radica-se na vida humana e a esta tem que ser referida para ser entendida plenamente, porque só nela, em função dela, adquire seu ser efetivo. Portanto, não se pode conhecer *a priori* o que é a filosofia, nem expressá-la numa definição abstrata; o que dela se conhece só pode ser subseqüente ao fato de ter sido encontrada na vida humana, como um ingrediente seu, com uma posição e uma função determinadas dentro de sua totalidade.

Mas aqui começam os problemas. Se se tivesse como ponto de partida o pressuposto de que o homem, por natureza e nada mais, em virtude de possuir a "faculdade" de conhecer, a exercita, seria suficiente definir as características concretas desse modo de conhecimento que se chama filosofia, para saber a que se ater em relação à mesma. Mas, depois de tudo o que vimos, esta hipótese não pode ser admitida de maneira alguma. Nem o homem sempre fez filosofia, nem é certo que continue sempre a fazê-la. Ainda mais: procurando-se ver as coisas com algum rigor, não se pode dizer que da existência do homem segue-se, sem mais, o conhecimento *sensu stricto*, e sim que, como o mostrou Ortega, este é uma possibilidade a que o homem *chega* em virtude de uma série de necessidades, experiências e pretensões muito concretas. Mas, por outro lado, como o ser do homem inclui essencialmente tudo o que lhe aconteceu, e há mais ou menos vinte séculos lhe aconteceu fazer filosofia, esta já é, agora e para sempre, um ingrediente da vida humana, alguma coisa que pertence — embora não tenha sido sempre assim — ao ser do homem. Se a pergunta pela filosofia implica, de modo formal, a pergunta pela vida humana, o saber acerca desta tem que se propor, *hoje*, a questão da filosofia.

Evidentemente não é tudo. A determinação do lugar que a filosofia ocupa dentro da vida humana não pode ser feita univocamente, porque a historicidade daquela condiciona a desta e a relação entre ambas. O que *é* a filosofia — um ingrediente da vida humana —, só historicamente se pode conhecer, isto é, quando se sabe *que* ingrediente é e de *que* vida concreta e determinada. Mas isto só se pode saber quando se possui um conhecimento suficiente da vida humana e é o que temos denominado filosofia. O que isto significa?

Esta situação, aparentemente paradoxal a que chegamos, descobre o sentido mais verdadeiro e profundo de alguma coisa que vimos neste livro. A filosofia foi definida como uma verdade radical que se justifica a si mesma; e, por outro lado, como um conhecimento capaz

de dar razão da realidade radical que é nossa vida. Vemos agora a razão última dessa dupla condição: só o conhecimento radical de nossa vida — que é o tema primário da filosofia — torna possível a compreensão e com ela a justificação da própria filosofia. Por esse motivo, somente a razão vital, por ser capaz de dar efetivamente a razão de minha vida, pode alcançar uma justificação suficiente da filosofia e fazer desse modo que esta o seja numa forma plena e madura. A filosofia tem sido afetada tradicionalmente de absolutismo e abstração, por não se ter tomado a si mesma em sua efetividade, isto é, radicada a uma vida, dentro da qual cumpra sua missão inexorável: dar razão da mesma.

A *Introdução à Filosofia* termina descobrindo um horizonte de problemas que afetam precisamente à própria filosofia. A pergunta "que é filosofia?" alcança sua maior sutileza ao terminar-se o livro e ao penetrar-se no âmbito dessa estranha realidade humana. Mas por que motivo? A razão disto está no fato de que a filosofia consiste essencialmente no problema de si mesma, e portanto a introdução à filosofia não pode ser outra coisa além do acesso à sua problematicidade.